Die Transscendentalphilosophie S. Maimons.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

cand. theol. **Richard Wegener**

aus Rostock.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

ROSTOCK.
Carl Boldt'sche Hof-Buchdruckerei.
1909.

Referent: Professor Dr. **Erhardt.**

Meinem Vater und meiner Mutter

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41551526_0163

Inhalt.

Seite

Einleitung 7

I. Teil.

Die allgemeinen Prinzipien des Erkennens.

1. Bewußtsein überhaupt 14
2. Ding an sich 17
3. Die Relationsbegriffe Einheit und Vielheit 21
4. Die Relationsbegriffe Einerleiheit und Verschiedenheit . . 23
5. Die Relativität dieser Begriffe 28
6. Form und Stoff 30
7. Das „Gegebene“ als Differential 33
8. Die Verschiedenheit der Differentiale 44
9. Anschauung und Verstand 48

II. Teil.

Anwendung der allgem. Prinzipien auf die Lehre von Raum, Zeit und Kategorien.

1. Raum und Zeit 54
   - Der Raum als Begriff 56
     - Principium identitatis indiscernibilium 59
   - Der Raum als Anschauung 63
   - Der Raum der Mathematik 66
     - Das „reelle Denken“ 68
   - Die Zeit als Begriff 69
   - Die Zeit als Anschauung 70
   - Die Zeit in der Mathematik 71
2. Kategorien 71
   - Quaestio juris 72
   - Quaestio facti 77

III. Teil.

Von den Ideen.

Ding an sich 81
Ich an sich 81
Zeit und Raum 82
Leerer Raum und leere Zeit 83
Kategorien 84
Absolute Substanz 84
Kausalität 84
Erfahrung überhaupt 85
Absoluter Ort, absolute Bewegung und Ruhe 85
Die allgemeine Antinomie des Denkens 86
Der unendliche Verstand oder die Weltseele 88
Vom philosophischen Forschungsdrange 90

Einleitung.

Unter den ersten Kritikern Kants herrschte eine weitgehende Übereinstimmung über die Punkte, an denen seine Transscendentalphilosophie einer Korrektur bedürfe. Vor allem schienen der Begriff des Dinges an sich und die Spaltung der Erkenntnis in zwei gesonderte Stämme zur Kritik herauszufordern. Jacobi, Reinhold, Maimon und Schulze sprechen fast gleichzeitig dieselben Gedanken über diese Schwächen des Kantischen Systems aus, obwohl sie sowohl in der Absicht wie im Ausgangspunkt ihrer Kritik erheblich von einander abweichen. Während z. B G. E. Schulzes „Aenesidemus“ (1792) in durchaus skeptischer Tendenz geschrieben ist, sucht Reinhold in seinem „Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens“ (1789) um den Preis weniger Abstriche und Änderungen den ganzen Kant zu halten. Während Jacobi im wesentlichen von spinozistischen Ideen abhängig ist, geht S. Maimon (1754—1800) bei seinem „Nachbesserungsversuche“ ausgesprochenermaßen von Leibniz und Hume aus.

Dieser merkwürdige Versuch S. Maimons, eine Synthese von Leibniz, Hume und Kant vorzunehmen, soll im Folgenden dargestellt werden.

Maimons erste Schrift, der „Versuch über die Transscendentalphilosophie“, erschien im Jahre 1790. Seine Absicht ist, „die wichtigsten Wahrheiten aus dieser

Wissenschaft vorzutragen".[1] Aus Anmerkungen und Erläuterungen zur Kritik der reinen Vernunft entstanden, stellt das schwer lesbare Buch mehr eine Art Kommentar derselben als eine Darstellung eines selbständigen Systems vor. „Ich folge zwar dem genannten scharfsinnigen Philosophen (Kant); aber (wie der unparteiische Leser bemerken wird) ich schreibe ihn nicht ab: ich suche ihn, so viel in meinem Vermögen ist, zu erläutern, zuweilen aber mache ich auch kritische Anmerkungen."[2] Diese kommentierende und mit dem Gegner fortwährend disputierende Vortragsweise beherrscht mehr oder weniger auch die späteren Schriften Maimons[3]. Diese Schreibweise findet ihre Erklärung nicht nur in der talmudistischen Schulbildung, welche Maimon empfangen hatte und welche es ihm erschwerte, einen Gedankengang gradlinig zu verfolgen: Maimon ist eine dialogische Natur, er lebt von Exkursionen und Wiederholungen; er liebt es, einen nur vorübergehend gebrauchten Ausdruck als Stichwort für eine längere Erörterung aufzunehmen, um womöglich

---

[1] Tr. 9.

[2] Tr. 9.

[3] Es sind zu nennen:

Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung. 1. Stück, Berlin 1791. (= Wb.)

Streifereien im Gebiete der Philosophie. Erster Teil, Berlin 1793; (= Streif.) enthält die „Progressen" (= Prgr.).

Die Kathegorien (sic!) des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt. Berlin 1794. (= Kat.)

Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Berlin 1794. (= Log.)

Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen. Leipzig 1797. (= U.) Diese Schrift ist von den eben genannten die wichtigste. Maimon hat in ihr die Form des Dialogs gewählt, die ihm offenbar die kongenialste war, aber auch seiner Art sprunghafter Gedankenentwicklung am meisten Vorschub leistete.

innerhalb dieser Abschweifung dasselbe Verfahren noch einmal zu wiederholen. Zwar hat er gelegentlich seinen Stil und sein schlechtes Deutsch selbst getadelt[1], aber doch diese Mängel nie überwunden. Vollends störend wirkt der Umstand, daß dem „Versuch“ 110 Seiten, der „Logik“ 60 Seiten z. T. sehr wichtiger Anmerkungen nachtragsweise hinzugefügt sind.

So wird es einigermaßen schwierig, Maimons Gedanken in richtiger Folge darzustellen, da er es selbst nie vermocht hat. Fast alle Bearbeiter klagen über seine unmethodische Gedankenentwicklung[2], die „krause und wirre Sprache“, den Wechsel von orakelhafter Kürze und breiter Wiederholung[3]. Daher hat jede Wiedergabe Maimonscher Gedankengänge notwendig etwas Mosaikartiges an sich, denn das Material muß satzweise aus allen Teilen seiner Schriften zusammengetragen werden, wie ein Blick auf unsere belegenden Anmerkungen lehren kann.

Bei dieser Sachlage muß es mehr als gewöhnlich dem Ermessen des Darstellenden überlassen bleiben, welche Gedanken Maimons als Kerngedanken in den Vordergrund rücken und welche als unwesentlich zurücktreten sollen. In der vorliegenden Arbeit wurde z. B. auf die Ausführungen Maimons über das analyt. Urteil a priori oder über Humes Skeptizismus, die in anderen Darstellungen ausführlich behandelt worden sind, weniger Gewicht gelegt, dagegen seine interessanten Gedanken über das Differential, über Einheit und Vielheit, Einerleiheit und Verschiedenheit, sowie seine Theorie über Antinomien und Näherungswerte eingehender als bisher dargelegt und gewürdigt.

Es liegt uns daran, nicht nur die Abweichungen von den Kantischen Lehren von Raum und Zeit, von der

[1] Log. VI.

[2] Kuno Fischer V, 181.

[3] Rosenthal, Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, Band 102, Seite 246 und 248.

Geltung der Kategorien, von den Antinomien usw. aufzuzeigen, sondern vor allem daran, nachzuweisen, wie diese Abweichungen sich als Folgen des allgemeinen erkenntnistheoretischen Ansatzes mit innerer Notwendigkeit ergeben. Darum legen wir den größten Wert darauf, diese ersten grundlegenden Untersuchungen Maimons („Bewußtsein überhaupt" und seine primärsten Funktionen) zu schildern und zu verstehen. Zuvor gehen wir aber auf den historischen Ausgangspunkt seines Denkens noch etwas näher ein.

Welche Bedeutung die Philosophie Kants für den Verfasser des „Versuchs über die Transscendentalphilosophie" hatte und wie hoch er sie einschätzte, gibt er uns selber in einer Anmerkung zu derselben Schrift[1] zu verstehen; es heißt dort: „Ich halte Kants Kr. d. r. Vern. für so klassisch und so wenig widerlegbar, als das Werk des Euklid in seiner Art." Ebenso spricht er[2] von dem „unsterblichen Werke des großen Kant". Maimon glaubt nämlich, zunächst nur Kant zu interpretieren. Aber schon ein Jahr nach dem Erscheinen seiner Erstlingsschrift muß er sich von Reinhold sagen lassen: „Meiner innigsten Überzeugung nach ist Kant von Ihnen mißverstanden." Freilich kann ihm Maimon das bemerkenswerte Urteil Kants selber entgegenhalten: „Sie sagen, Ihrer innigsten Überzeugung nach sey Kant von mir mißverstanden worden. Mag wohl seyn! Ich bemerke blos, daß Kant selbst (der sich doch besser verstehen muß als irgend jemand) das Gegenteil davon sagt. In einem Schreiben an Herrn Professor Herz drückt er sich folgendermaßen aus: „Ich sehe (aus dem zugesandten Manuskript), daß nicht nur niemand von meinen Gegnern[3] mich und die Hauptsache so wohl verstanden, sondern daß auch nur

[1] Tr. 338.

[2] a. a. O. S. 8.

[3] Kant empfindet Maimon also mehr als Gegner als als Schüler. Er ist später gegenüber diesen Versuchen, sein System

wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten usw.“

Der Streit um das richtige Kantverständnis, der, wie unser Beispiel zeigt, schon zu Kants Lebzeiten seinen Anfang nahm, hatte seinen Grund in der Kantischen Philosophie selbst. Wollte doch Kant durch seine kritische Arbeit schiedsrichterlich vermitteln und zu dem Zweck „einen Gerichtshof einsetzen, der die Vernunft bei ihren gerechten Ansprüchen sichern, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen abfertigen könne“[1]. In wahrhaft großer Weise brachte er wirklich jahrhunderte alte Gedankenprozesse zu prinzipieller Entscheidung und zum vorläufigen Abschluß. Aber es war beim ersten Wurf nicht möglich, die geniale Konzeption in allen Einzelheiten konsequent durchzuführen; unter der Hand gestaltete sich manches ein wenig anders, als es zuerst vorgesehen war. Leise Unstimmigkeiten und Verschiebungen wichtiger Gedankengänge (vgl. Seite 73, Anm. 4) stellten sich unversehens ein, ohne in einer zweiten Auflage durchgreifende Korrektur zu erfahren[2]. Es konnte eben nicht ausbleiben, daß bei der Vereinigung so verschiedener Gedankenströme sich die eine oder andere Unterströmung unbemerkt und unerlaubt in das neue Strombett hineindrängten, um erst im weiteren Verlaufe ans Licht zu treten. Obwohl Kant z. B. in der transscendentalen Dialektik das „Ich an sich“ der rationalen Psychologie auflöst, nimmt er doch nur zu häufig an den entscheidensten Stellen seiner transscendentalen Untersuchung seine

fortzubilden, immer mißtrauischer geworden, wofür auch sein zunächst wohlwollendes, dann aber ablehnendes Verhalten Fichte gegenüber ein Beispiel ist. Er hat auch sein anfangs so günstiges Urteil über Maimon in einem Briefe an Reinhold vom 28. März 1794 zurückgenommen.

[1] K. r. V. Seite 5 (Reclam).

[2] Maimon benutzte übrigens bei seiner Erstlingsschrift nur die erste Auflage.

Zuflucht zu einem geheimnisvollen „Gemüte“, welches mit einem komplizierten Apparat von „Vermögen“ ausgestattet ist, den er selbst schließlich (z. B. in der Kritik der Urteilskraft) nicht mehr sicher zu handhaben und zu übersehen vermochte. Diese Seite des Systems drängte ebenso wie die z. T. damit zusammenhängende oft mehrdeutige Terminologie zur Vereinfachung. Zudem schien es, als ob Kant selbst hie und da Fingerzeige gäbe, in welcher Richtung derartige Vereinfachungen vorzunehmen wären. Er konnte ja gelegentlich eine gemeinschaftliche Wurzel der zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, vermuten[1] oder von einem „innern Quell des reinen Anschauens und Denkens“ reden[2]; er gab z. B. — und das ist für Maimons Kantverständnis ausschlaggebend gewesen — in dem Abschnitt über „die Antizipationen der Wahrnehmung“[3] Ausführungen über die Empfindungen und die Kontinuität der Erscheinungen geben, die an Leibnizische Gedanken stark anklangen und die man nur in den Ansatz zu nehmen brauchte, um Begriffe wie das „Ding an sich“ und die uns „gegebene“ Materie aller Erscheinungen wesentlich und glücklich zu korrigieren.

Dies macht es verständlich, wie Maimon sich anfangs noch fast ganz als Kantianer fühlen mochte. Bald jedoch weisen ihn strenge Kantianer, wie Reinhold weit von sich ab, und er tritt zur kantischen Philosophie in Gegensatz. In den „Kritischen Untersuchungen“ will er nicht nur „die Notwendigkeit einer Kritik des Erkenntnisvermögens überhaupt“, sondern vor allem auch „die Unzulänglichkeit der Kantischen (Kritik) dartun“. Er wirft den Kantianern vor, Leibniz nicht zu verstehen und macht den Anspruch eine „neue Theorie des Denkens“

[1] K. r. V. 47; Kant und Schopenhauer werden nach den Reklamschen Ausgaben zitiert.

[2] 105.

[3] 162.

zu liefern; er wendet sich mit sarkastischem Spott gegen das Urteil seiner Rezensenten, diese angeblich „neue“ Theorie sei bereits „in den unsterblichen Schriften eines Leibniz, eines Kant enthalten“ [1].

Und in der Tat muß ihm zugestanden werden, daß er diesen Anspruch auf eigenes fruchtbares Denken mit Recht erhoben hat und daß sein „Koalitionsverfahren“ [2] nicht nur den zweifelhaften Wert einer Ekleksis besaß, sondern wertvolle neue Gedanken, die, wie wir glauben heute noch diskutabel sind, hervorbrachte, wenn er andererseits auch seine Grundüberzeugung, „daß die Philosophie transscendental sein muß, wenn sie von irgend einem Gebrauche sein soll“ [3], Kant verdankte.

[1] Log. VI.
[2] Selbstbiographie Seite 252.
[3] Tr. 3.

I. Teil.

Die allgemeinen Prinzipien des Erkennens.

1. Bewußtsein überhaupt.

„Erklären" heißt vereinfachen und auf Bekannteres zurückführen. Wer die mannigfaltigen Vorgänge und Erscheinungen in der Welt des Geistes erkenntnis-theoretisch „erklären" will, muß dieselben nicht nur aufzeigen, sondern er muß im Komplizierten das Einfachere, im Unbekannten das Bekanntere aufzufinden suchen. Er wird Gesetze, Schemata, Grundsätze des Erkennens aufstellen, um durch sie Ordnung, also Einheit in das noch ungeschiedene Material zu bringen.

In diesem Sinne will Maimon „erklären"; er bezeichnet es als eine der Fundamentalaufgaben seiner „Theorie des Denkens", nachzuweisen, „daß die verschiedenen Funktionen des Denkens in der Tat eine und ebendieselbe Funktion und nur in gewisser Rücksicht verschieden sind"[1]. Wenn er auch hier speziell das Denken im engeren Sinne, nämlich Begreifen, Urteilen, Schließen im Auge hat, so ist das doch nur die Anwendung seiner Grundtendenz auf den einzelnen Fall. Ihm liegt daran, den komplizierten erkenntnis-theoretischen Apparat Kants möglichst auf eine einzige Grundfunktion des Erkennens zu reduzieren. Wie weit ihm das gelungen ist, wird erst am Schlusse der Untersuchung beurteilt werden können.

[1] Kat. 129.

Geht man darauf aus, bei den mannigfaltigen Funktionen und Operationen des Erkennens, von ihren Verschiedenheiten möglichst absehend, die gemeinsamen Merkmale zu sammeln, so verfährt man genau so wie bei der Begriffsbildung oder auch beim Definieren. Man gelangt dabei zu immer allgemeineren Gattungsbegriffen. Die erkenntnistheoretische Frage kann darum auch diese Formulierung annehmen: Welches ist der letzte, allgemeinste erkenntnistheoretische Gattungsbegriff? „Eine Theorie des Erkenntnisvermögens, sagt Maimon[1], muß von dem höchsten Gattungsbegriff anfangen, wenn sie sich nicht in beständigem Zirkel herumdrehen will." Ist aber dieser höchste Gattungsbegriff gefunden, so ist die vornehmste Aufgabe der Erkenntnistheorie gelöst; wir sind bei dem letzten Unerklärlichen, das allem Anderen zugrundeliegen soll, angelangt.

Gibt es aber überhaupt einen solchen letzten Begriff? Bleiben wir nicht vielmehr zuletzt bei einer Zweiheit oder Mehrheit disparater Stamm-Begriffe stehen? — Maimon glaubt den höchsten Gattungsbegriff des Erkenntnisvermögens, der alle unter sich begreift, in dem Begriff des „Bewußtseins überhaupt" gefunden zu haben, und er verheißt[2], eine bestimmte Erklärung aller Begriffe der reinen Philosophie zu geben; nur den einzigen Begriff des „Bewußtseins überhaupt" will er unerklärt lassen, denn „indem er einer jeden Erklärung zugrunde liegt, muß er selbst unerklärbar sein". Im Grunde handelt es sich hier um einen Begriff, der etwas Unaussprechbares darstellt. Die menschliche Sprache hat dafür „keinen adäquaten Ausdruck", eben weil dies „Bewußtsein überhaupt" „die allgemeinste Funktion ist und folglich die größte mögliche Abstraktion voraussetzt".[3]

[1] Log. 243.
[2] Kat. 129 ff.
[3] Kat. 99.

Ein Mißverständnis aber ist von vornherein auszuschließen. Es handelt sich bei diesem „Bewußtsein überhaupt“ nicht etwa um das empirisch-psychologische Selbstbewußtsein. Das „Bewußtsein überhaupt“ ist vielmehr so wenig Bewußtsein eines Subjekts als eines Objekts, weil damit schon eine Begrenzung, eine bestimmte Beziehung des Bewußtseins vorliegen würde. Wir haben es hier zunächst nur mit einem „unbestimmten Bewußtsein“ zu tun.

Freilich existiert dies nicht als für sich seiende, abgesonderte Größe in der Erfahrung, es existiert nur immanent in jedem besonderen Bewußtsein, in welchem es bestimmte Werte annimmt. Es ist aber Bedingung eines jeden empirischen Bewußtseins und nur in einem solchen erkennbar[1]. Näher betrachtet zerlegt sich dies Bewußtsein von Etwas in ein dreifaches:

1. Bewußtsein meiner selbst als Subjekt,
2. „ eines Dinges als Objekt,
3. „ der Beziehung des Subjekts aufs Objekt.

Eigentlich darf also der letzte Grund alles Denkens nicht durch eine Wortbildung ausgedrückt werden, welche die Dreiheit: Subjekt—Tätigkeit—Objekt schon voraussetzt. In dem Begriffe Bewußtsein liegt immer schon eine Richtung des Subjekts auf ein Objekt, also etwas Aktives; aber jenes Grundbewußtsein soll nicht diese „einfachste, sich auf alle Gegenstände beziehende Handlung des Erkenntnisvermögens ausdrücken, sondern es schließt zugleich das Subjekt, welches sich etwas bewußt ist, und das Objekt, dessen es sich bewußt ist, mit ein“.

Sofern nun das „Bewußtsein überhaupt“ oder wie es gelegentlich[2] heißt, das „Wissen überhaupt“ alle drei Fälle umfaßt, indem es sie möglich macht, kann es auch die allgemeinste (transscendentale) „Form“ des

[1] Kat. 143.
[2] Kat. 99.

Erkenntnisvermögens genannt werden[1]. Ohne diese „Form" sind alle Spezialfälle des „Wissens überhaupt", empfinden, anschauen, vorstellen, denken, erkennen, unmöglich: aber die alles beherrschende „Form" würde selbst nicht sein, wenn nicht eben diese ihre Untergebenen wären[2].

So läßt sich nunmehr von allen Gegenständen des Erkenntnisvermögens ganz allgemein behaupten, daß sie Gegenstände eines möglichen Bewußtseins sein müssen[3]. Treffend nennt Maimon dies mögliche Bewußtsein „das unbekannte x, das in einem jeden bestimmten Bewußtsein einen bestimmten Wert a b c usw. erhält"[4].

2. Ding an sich.

Die Welt ist Bewußtseinswelt: das ist, meint Maimon, der höchste Punkt, zu dem die Metaphysik empor gelangen kann[5]. Auf den ersten Blick scheint damit ungefähr dasselbe gesagt zu sein wie mit dem Kantischen: die Welt ist Erscheinungswelt. Aber ein wesentlicher Unterschied springt sofort in die Augen: Maimon hat mit jenem Satze alles gesagt, was er über die Welt zu sagen hat; er kann ihn noch spezifizieren, muß aber stets in seinen Grenzen bleiben. Der Kantianer dagegen hat mit der Behauptung: die Welt ist Erscheinungswelt gleichsam nur die Hälfte gesagt von dem, was er von der Welt weiß. Er kennt noch eine Welt hinter dieser Welt, die des Dinges an sich oder die intelligible Welt.

[1] Log. 245.

[2] Es mögen der größeren Vollständigkeit halber noch zwei Formulierungen Maimons für das „Bewußtsein überhaupt" angeführt werden: Kat. 100 spricht er von dem allen verschiedenen Arten des Bewußtseins gemeinsamen Bew. und Wb. 61 von dem Bew. überhaupt, von allen Modifikationen abstrahiert.

[3] Log. 15.

[4] Kat. 143.

[5] Log. 15.

Und doch hat Kant zunächst an der These, daß die Natur nichts sei als ein Inbegriff von Erscheinungen[1], ein ähnliches Interesse wie Maimon an der seinigen, nämlich das Interesse an der notwendigen und allgemeinen Geltung der Kategorien und Grundsätze. Wenn die Natur ein Inbegriff von Erscheinungen ist, so wird sie damit abhängig von den ersten Quellen unseres Denkens[2]; der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor[3]. Denselben Gedanken drückt Kant gelegentlich so aus: alle von der Sinnlichkeit gelieferten Vorstellungen müssen notwendig auf ein Bewußtsein bezogen werden, wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, möglich ist[4]. Ja, in einer Anmerkung der von Maimon benutzten[5] ersten Auflage der Kr. d. r. Vern. macht er selbst auf die Wichtigkeit dieser Beobachtungen aufmerksam: „Man gebe auf diesen Satz wohl acht, der von großer Wichtigkeit ist. Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein; denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, so würde das soviel sagen, **sie existierten gar nicht**“[6].

Im Sinne Maimons könnte man wünschen, daß dieser Satz, statt in einer verborgenen Anmerkung, etwa auf der ersten Seite der Kritik d. r. Vern. stände; dann würde vielleicht die Trübung der Grundkonzeption derselben durch die Annahme resp. Vermutung eines oder vieler bewußtseinstranscendenter „Dinge an sich“ vermieden worden sein. Die Dinge an sich würden nicht mehr die unbekannten Substrata und die „Geber“ der Erscheinungen

[1] K. r. V. 126 (1. Aufl.).
[2] ibid.
[3] Proleg. 102 (Reclam).
[4] Prl. 100.
[5] Tr. 397 f.
[6] K. r. V. 128.

sein, sondern das „Ding an sich“ würde, weil es gänzlich unmöglich ist, sich eines solchen Substratums bewußt zu werden, **„gar nicht existieren“**[1].

Maimon zieht diese einfache Konsequenz ohne weiteres. Das Ding an sich ist ihm ein Unding[2], ein „Wahn“[3]. „Nach Herrn Kant ist Ding an sich dasjenige außer unserem Erkenntnisvermögen, worauf sich der Begriff oder die Vorstellung in demselben bezieht. Ich behaupte hingegen, daß das Ding an sich in diesem Verstande[4] ein leeres Wort ohne alle Bedeutung ist“[5]. Ebenso heißt es ein andermal[6]: ein Objekt außer dem Bewußtsein hat gar keine Bedeutung. Man kann von demselben kein Merkmal angeben; es hat infolgedessen gar keine bestimmte Beziehung zu einem möglichen Bewußtsein und ist daher eine leere Fiktion.

Nun will die Erkenntnistheorie aber u. a. auch die Entstehung der **Anschauung** „erklären“; auf die Anschauung zweckt ja, wie Kant ausdrücklich sagt, schließlich alles Denken ab[7]. Nun spielt aber das Ding an sich bei Kant eine wichtige Rolle: es ist zum Zustandekommen der Anschauung notwendig. Die „Gegenstände“ affizieren das Gemüt. Auf diese Art bekommen wir Vorstellungen; das „Vermögen“, das uns dazu befähigt, ist die Sinnlichkeit. Und die Sinnlichkeit allein liefert **Anschauungen**[8]. Diese Entstehung der Anschauung will Maimon nicht gelten

[1] Man kann nicht einwenden, daß wir uns des Dinges an sich, wenn nicht durch die theoretische Vernunft, so doch mit Hilfe eines anderen Vermögens, nämlich der praktischen Vernunft, bewußt würden. Denn im Grunde handelt es sich hier doch um ein „Ding an sich“ ganz anderer Art als dort.

[2] Progr. 48.

[3] U. 65.

[4] Maimon läßt es in anderem Sinne gelten; s. unten.

[5] Wb. 161.

[6] Prpd. 173.

[7] K. r. V. 48.

[8] ibid.

lassen. Er urteilt: „Daß man geneigt ist, die Anschauung so vorzustellen, beruht auf einer leicht zu erklärenden Illusion der Einbildungskraft[1]. Die rote Farbe ist z. B. eine Anschauung. Aber was wird dadurch angeschaut? – Das Ding außer dem Bewußtsein, das im Bewußtsein rot ist, ist ein Unding. Durch die rote Farbe wird nichts anderes angeschaut als die rote Farbe“[2]. So leicht läßt sich also die Anschauung nicht erklären. Wir müssen vielmehr noch beträchtlich tiefer in das Verständnis der elementaren Funktionen des „Bewußtseins überhaupt“ einzudringen suchen, ehe wir zur Erklärung der Anschauung oder gar erst der Vorstellung schreiten dürfen.

So enthält unser erkenntnistheoretischer Ansatz bisher nichts als das „Bewußtsein überhaupt“; aus diesem allgemeinsten, blassesten Begriff soll nun die ganze quantitativ und qualitativ unendlich reiche, bunte Welt, die gesamte raumzeitliche Wirklichkeit hervorgehen. Aber noch fehlt uns jede Besonderheit sowohl der Form als des Inhaltes. Das Bewußtsein überhaupt muß sich jetzt offenbar in besondere Funktionen zerlegen; die oberste erkenntnistheoretische unterschiedslose Einheit muß sich selbst differenzieren, wie sich ein Baumstamm immer weiter verästelt. Dabei ist vor allem interessant, wie die erste Durchbrechung der ursprünglichen Einheit des „Bewußtseins

[1] Moeltzner (Sal. Maimons erkenntnistheoretischer Verbesserungsversuch. Greifswald 1889) bemerkt hierzu: Wie Maimon sich diese „Illusion der Einbildungskraft“ erkläre, ließe sich allerdings nicht erraten. – Maimon selbst mag darauf antworten: „Man kann sich diese Illusion auf folgende Weise vorstellen. Die Vorstellung der Objekte der Anschauung in Zeit und Raum sind gleichsam die Bilder, die durch das transscendentale Subjekt aller Vorstellungen (das reine Ich . . .) im Spiegel (das empirische Ich) hervorgebracht werden: sie scheinen aber, als kämen sie von etwas hinter dem Spiegel, von Objekten, die von uns selbst verschieden sind. . . . Dieses ‚außer uns‘ bedeutet nur etwas, in dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewußt sind.“ (Tr. 202, vgl. Kant, K. r. V. 503.)

[2] Kat. 173.

überhaupt" erfolgt. Sie wird an prinzipieller Bedeutung alle weiteren Verästelungen in die spezielleren Funktionen des „Bewußtseins überhaupt" überragen und wahrscheinlich diesen ihren Charakter aufprägen.

Die allgemeinsten „reinen Verstandesbegriffe a priori", welche in dieser Weise alles weitere Denken bedingen, sind nun die Relationsbegriffe. Es sind die Relationsbegriffe der Einheit und Vielheit, Einerleiheit und Verschiedenheit, die Maimon an dieser Stelle einführt, um zur Differenzierung der Alleinheit des Bewußtseins zu kommen.

3. Die Relationsbegriffe Einheit und Vielheit.

Verhältnisbegriffe sind solche Begriffe, die stets paarig auftreten. Mit dem Begriff „rechts" entsteht zugleich der Begriff „links"[1]. Die Begriffe fordern sich gegenseitig, wie etwa die Glieder oder „Extrema" eines mathematischen Verhältnisses[2]. Weil somit keiner ohne den anderen gedacht werden kann[3], so kann er auch „an sich" nicht begriffen werden[4]; Verhältnisbegriffe lassen sich ohne Zirkel nicht definieren.

Derartige Verhältnisbegriffe sind nun auch „Einheit" und „Vielheit", „Einerleiheit" und „Verschiedenheit". Sie stehen in derselben unerklärlichen, notwendigen Verbindung mit einander, es gibt keine Einheit ohne Vielheit und keine Vielheit ohne Einheit. Niemand kann Einheit definieren ohne Zuhilfenahme der Vielheit, und umgekehrt. Denn die Einheit macht ebenso die Vielheit erst möglich wie die Vielheit die Einheit möglich macht.

Man muß nun wohl unterscheiden zwischen Einheit und Vielheit in quantitativer und qualitativer Hinsicht.

[1] Tr. 115.
[2] 113.
[3] 251.
[4] 43.

Das qualitative Verhältnis bezeichnen wir mit dem Begriffspaar „Einerleiheit“ und „Verschiedenheit“. Betrachten wir zunächst die Verhältnisbegriffe der bloßen Quantität, Einheit und Vielheit.

Einheit und Vielheit sind ja zunächst bloße Zahlbegriffe. Es ist darum hervorzuheben, daß es sich hier nicht um eine bestimmte Einheit und bestimmte Vielheit, sondern um Einheit und Vielheit überhaupt handelt. Ferner darf diese Einheit überhaupt, welche jeder Vielheit korrespondiert, nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden mit der Teileinheit, d. h. mit den niederen Einheiten, aus welchen ein Aggregat besteht. Diese niederen Einheiten bilden vielmehr gerade zusammen die Vielheit. Unter „Einheit überhaupt“ ist also die übergreifende, alle Teile in eins fassende Einheit zu verstehen. Sie ist weiter nichts als die Synthesis jeder numerischen Vielheit. Jede bestimmte Vielheit setzt also die Einheit voraus[1].

Wenn jeder Vielheit eine Einheit notwendig entspricht, so können die Teile der Vielheit jederzeit als Verhältnisglieder und die Einheit als **Verhältnis** aufgefaßt werden. Als Grundschema aller Verhältnisse kann etwa das Verhältnis 2 : 1 angesehen werden. Die Arithmetik beschäftigt sich nur mit Verhältnissen; diese selbst sind ihr Gegenstand, nicht die Dinge, welche im Verhältnisse zu einander stehn. „Die Begriffe der Zahlen sind bloße Verhältnisse, die keine reellen Objekte voraussetzen, weil diese Verhältnisse die Objekte selbst sind“[2]. Ohne ein gedachtes Verhältnis gibt es in der reinen Arithmetik überhaupt kein Objekt der Größe, heißt es an anderer Stelle[3], dabei ist von allem Qualitativen abzusehen; es handelt sich ja in der Arithmetik um Quanta, die bloß durch ihre Quantität Bedeutung haben[4].

[1] U. 99.
[2] Tr. 190.
[3] Tr. 69.
[4] U. 27.

Wenden wir dieses nun auf dies „Bewußtsein überhaupt“ an, so wird dieses gegenüber allen besonderen Funktionen und allen seinen Inhalten die oberste, schlechthinnige Einheit bilden. Die Transscendentalphilosophie, deren oberster Gattungsbegriff dieses „Bewußtsein überhaupt“ ist, behandelt also „die verschiedenen Arten der Verbindung des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewußtseins überhaupt“[1]. Und wenn jedes Verbinden eines Mannigfaltigen zu einer Einheit gleichbedeutend mit dem Zustandekommen eines Verhältnisses ist, so werden auch hier durch die oberste Einheit des Bewußtseins oder des Ich überhaupt lauter Verhältnisse zustande kommen, so daß weiter ganz allgemein festzustellen ist: Die Transscendentalphilosophie hat es ebenso wie die Mathematik mit Verhältnissen zu tun[2]. So wird also die Bewußtseinswirklichkeit unter allen Umständen Verhältnischarakter an sich tragen. Es wird nirgends absolute Einheit oder absolute Vielheit geben; auch ein Ding an sich, das außerhalb der Verhältnisse, welche das Bewußtsein umfaßt, existierte, kann in der Transscendentalphilosophie nicht vorkommen.

4. Die Relationsbegriffe Einerleiheit und Verschiedenheit.

Während die Zahlen 3 und 5 durch nichts anderes als die bloße Quantität „bestimmt“ werden, finden wir in der Geometrie Quanta wie das Viereck oder den Kreis oder irgend eine Kurve, die außerdem noch eine bestimmte Qualität aufweisen. Dasselbe gilt von den Farbenempfindungsunterschieden rot und grün, sowie von den Geschmacksunterschieden bitter und süß usw. Hier gelangt nicht nur eine numerische Vielheit,

[1] Kat. 139.
[2] Kat. 139.

sondern auch eine qualitative Mannigfaltigkeit im „Bewußtsein überhaupt“ zur Einheit.

Maimon diskutiert die Frage, wie hier die Einheit zustande kommt. Er findet, daß sie in einem Verbinden durch Vergleichen besteht. „Die Vergleichung ist eine Bedingung der Einheit im Mannigfaltigen oder einer Synthesis überhaupt, wodurch erst eine Anschauung möglich wird[1]. Aber wie sollen wir dieses Vergleichen näher bestimmen? Jedenfalls bedeutet es kein eigentliches „Zusammenfließen“ der Vorstellungen. Die verschiedenen Merkmale, z. B. rot und grün, „hören nicht auf, mehrere zu sein“, so wenig wie etwa beim Gold die Merkmale: gelbe Farbe und Schwere in eine Vorstellung zusammenfließen; dennoch sind sie zur Einheit des Bewußtseins: Gold, zusammengetreten. Wir stehen hier vor einem Urphänomen des Bewußtseins: auf unerklärliche Weise sind die Funktionen des Vergleichens und Unterscheidens mit einander verquickt; Einerleiheit besteht nur gleichzeitig mit Verschiedenheit und umgekehrt. Beides fordert sich genau so, wie numerische Einheit und Vielheit sich fordern. Und wenn wir den Blick auch bald mehr auf dem einen, bald mehr auf dem andern ruhen lassen, immer ist beides vorhanden. Würde nämlich jedes Unterscheiden, jede Verschiedenheit aufhören, d. h. wären a und b völlig einerlei, so gäbe es auch kein Vergleichen und folglich auch überhaupt kein Bewußtsein, auch der Einerleiheit nicht; denn Bewußtsein ist Einheit im Mannigfaltigen. Sind aber im entgegengesetzten Falle a und b völlig verschieden, so „gibt es abermal kein Vergleichen und folglich auch kein Bewußtsein, nicht einmal dieser Verschiedenheit“[2].

Es kommt also auch bei qualitativer Mannigfaltigkeit und deren Einheit darauf an, daß ein Verhältnis zwischen

[1] Tr. 16 und 31.
[2] Tr. 16.

den qualitativ verschiedenen Inhalten zustande kommen kann. Dazu dürfen diese Inhalte sozusagen weder auf einander fallen noch zu weit auseinander liegen, um Glieder des Verhältnisses werden zu können.

Somit gehören, ebenso wie das Begriffspaar Einheit und Vielheit, die Verhältnisbegriffe Einerleiheit und Verschiedenheit zu den ersten Grundbegriffen des Denkens überhaupt. Sie gehören zu den allgemeinsten Begriffen überhaupt und „ihr Gebrauch ist allgemeiner als der Gebrauch der Kategorien“ [1]. Denn sie beziehen sich auf „bestimmbare Dinge überhaupt“, — betreffen gleichsam die allgemeine Möglichkeit besonderer Dinge: das Denken in Kategorien ist schon viel spezieller; denn die Kategorien „beziehen sich bereits auf Dinge, die durch besondere Bestimmungen bestimmt sind“ (ib). Anders ausgedrückt: der Gebrauch der Kategorien erstreckt sich erst auf Gegenstände der Erfahrung, d. h. auf die „objektive Realität der subjektiven Wahrnehmung“; der Gebrauch dieser Relationsbegriffe aber schon auf Gegenstände der Wahrnehmung selbst.[2] Einerleiheit und Verschiedenheit können darum als die „obersten und allgemeinsten Formen der Wahrnehmungen und Begriffe gelten[3], ja als „Bedingungen unseres Bewußtseins“ überhaupt[4].

Maimon legt großen Wert darauf, daß schon bei der primitivsten sinnlichen Wahrnehmung diese „Formen“ in Aktion treten: schon bevor die Objekte im strengen Sinne „gedacht“ werden, stehen sie in der bloßen Wahrnehmung im Verhältnis zu einander[5]. Die bloße Wahrnehmung einer Veränderung z. B. fordert schon Einheit im Mannigfaltigen, nämlich Beziehung zweier

---

[1] Tr. 110.
[2] Tr. 130.
[3] Tr. 131f.
[4] 133.
[5] Tr. 213.

Zustände eines Dinges auf einander[1]. Aber sogar bei der sinnlichen Einzelwahrnehmung verhält es sich so — und dies ist für Maimons Theorie der Empfindung von großer Wichtigkeit —: hätten wir beständig die Vorstellung rot, ohne irgend eine andere Vorstellung zu haben, so könnten wir niemals zum Bewußtsein derselben gelangen[2]. Das Rot muß von irgend einer anderen Farbe unterschieden und zugleich mit ihr verglichen werden können, um als Rot empfunden zu werden. Wir hätten sonst nur das eine Moment: die Einerleiheit. Aber ohne die andere Konstituante, die Verschiedenheit, kommt nicht einmal das Bewußtsein der Einerleiheit zustande. Erst neben einem anderen Rot oder etwa neben Grün leuchtet auch das Rot auf.

Auch für das Zustandekommen der Begriffe sind diese Verhältnisbegriffe konstitutiv. Es entspringt nämlich der Begriff des Dreiecks, wenn zwei Dreiecke mit verschiedenen Bestimmungen gegeben sind, aus denjenigen Merkmalen, welche trotz der besonderen Verschiedenheit beiden Dreiecken gemeinsam sind. Ebenso entsteht etwa der Begriff „Hund". Hieraus ist klar zu ersehen, daß diese Verhältnisbegriffe etwas ganz Anderes sind, als gewöhnliche Begriffe, weil sie diese erst ermöglichen.

Die Verhältnisbegriffe der Einheit und Vielheit, Einerleiheit und Verschiedenheit sind keine „gegebenen" Vorstellungen, sondern vielmehr ein gedachtes Verhältnis zwischen gegebenen Vorstellungen[3]. Die bloße Erfahrung kann die Möglichkeit solcher Begriffe oder Vergleichungs- und Unterscheidungsurteile gar „nicht begreiflich machen, sondern sie müssen im Verstande schon a priori, der Erfahrung und ihren Gesetzen ununterworfen, anzutreffen sein: man sehe hier die geheimnisvolle Natur unseres Denkens, daß nämlich der Verstand alle möglichen Begriffe und

[1] Tr. 216.
[2] Tr. 32. 41. Streif. 262 ff.
[3] Tr. 57.

Urteile schon vor seinem Bewußtsein in sich haben muß“[1]. Maimon nähert sich mit diesen letzten Worten ebenso wie mit seinem Gebrauche des Terminus a priori Leibniz. Leibniz rechnet die Relationen und die Relationsbezeichnungen zu den ersten Erzeugnissen des Geistes, welche von ihm entwickelt ins Bewußtsein gelangen; „man kann sagen, daß ihre Realität, wie die der ewigen Wahrheiten und die der Möglichkeiten, aus der höchsten Vernunft stammt“[2]. Was ein reines Produkt des Denkens ohne alle Beteiligung der Sinnlichkeit ist, nennt Maimon „rein“[3]. Auch den Ausdruck a priori braucht Maimon nicht im Sinne Kants; wie bei Leibniz Erk. a priori gleich Erkenntnis aus der Ursache oder Bedingung und Erk. a posteriori gleich Erkenntnis aus der Wirkung oder Folge ist, so ist bei Maimon eine Erkenntnis a priori, wenn sie Bedingung einer anderen Erkenntnis ist, a posteriori dagegen, wenn sie eine bedingte ist[4]. In diesem Sinne nun sind die behandelten Verhältnisbegriffe reine Verstandesbegriffe a priori[5].

Durch diese Ausführungen wird in gewisser Hinsicht der ursprüngliche erkenntnistheoretische Ansatz Maimons modifiziert. Der Monismus, der durch das Ausgehen vom „Bewußtsein überhaupt“ gewonnen worden ist, spaltet sich schon hier zu einem Dualismus zweier antagonistischer Prinzipien. Maimon kommt mit der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins überhaupt doch nicht aus, sondern muß schon für das Zustandekommen der primitivsten Wahrnehmung im Bewußtsein neben der Einheit als vollkommen

[1] Tr. 45.

[2] Leibnitz, Neue Abh. ed. Schaarschmidt 216.

[3] Tr. 56.

[4] Vergl. auch Tr. 420: Erkenntnis a priori überhaupt heißt eine Erkenntnis aus Gründen. — Sie ist die eigentliche cognitio philosophica. — Übrigens braucht Leibniz den Ausdruck a priori zuweilen auch schon ähnlich wie Kant.

[5] Tr. 57, vgl. U. 109.

gleichwertiges Prinzip die Unterscheidung statuieren. Er darf eigentlich die Einheit gar nicht bevorzugen; die Unterscheidung ist gerade so „ursprünglich" wie die Einheit. Beide machen einander in gleicher Weise erst möglich.

Aber Maimon erkennt hier doch jedenfalls mit großer Sicherheit ein Urphänomen des Erkennens, das als solches jeden Denker beschäftigt. Schon Plato, der die Gabe, im Vielen das Eine zu erblicken, als prometheisches Geschenk der Götter an das Geschlecht der Menschen preist, lehrt, daß die *διαίρεσις* nicht minder wichtig wie die *συναγωγή* ist[1], und erkennt, daß das fortgesetzte *συνορᾶν* oder *συγκρίνειν* ohne *διακρίνειν* zum Chaos führen müßte[2].

Wir gehen nun dazu über, zu zeigen, wie Maimon dem Verhältnis von Identität und Verschiedenheit noch eine neue wichtige Seite abgewinnt, indem er die Relativität dieser Begriffe behauptet.

5. Die Relativität dieser Begriffe.

Verhältnisbegriffe treten als paarige Begriffe, die sich gegenseitig fordern, auf; es gibt kein „rechts" ohne „links", kein „oben" ohne „unten".

Zu diesem Charakteristikum kommt nun ein weiteres. Jedes „rechts" kann relativ zu einem neuen Standpunkt ein „links", jedes „oben" relativ zu einem höheren Standpunkt ein „unten" werden.

Ebenso ist es mit den hier in Frage kommenden Begriffen. In einer Erläuterung zur Raumlehre bemerkt Maimon: „Man kann die angenommene Einheit als eine Vielheit in Ansehung eines Teiles derselben (der als

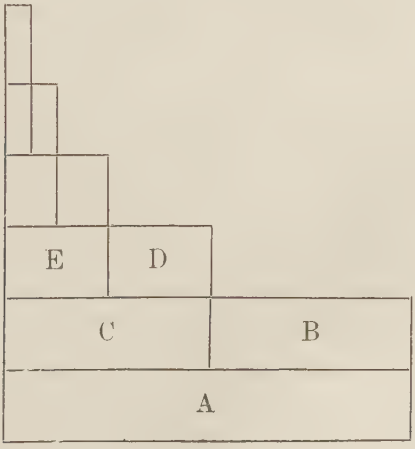
[1] Phaedrus 265 D.

[2] Phaedo 72c. „Erkenntnis des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist, wie Platon so oft bemerkt, Bedingung der Philosophie" (Schopenhauer, Welt als Wille u. Vorst. I 164, Reclam).

Einheit betrachtet wird) ansehen. Man kann wiederum die angenommene Vielheit als eine Einheit betrachten, aus deren successivem Hinzufügen zu sich selbst eine andere Vielheit entspringt“[1].

Es kann somit zwischen Einheit und Vielheit eine Art von Verschiebung nach beiden Seiten hin eintreten, so daß entweder (gegenüber einer höheren Einheit) die bisherige Einheit zum Teile einer Vielheit oder (gegenüber einer erweiterten Vielheit) die bisherige Vielheit zur Einheit wird. So wird sowohl der Begriff der Einheit als derjenige der Vielheit flüssig, was für den Fortgang der Untersuchung von weittragender prinzipieller Bedeutung ist.

Ganz Analoges gilt natürlich von dem Begriffspaar Einerleiheit und Verschiedenheit. Maimon gibt in den kritischen Untersuchungen (S. 82) eine schematische Darstellung von dieser Verschiebbarkeit der Begriffe. „Sollte noch etwas Dunkelheit (betreffs seiner Darlegung über den Raum) zurückbleiben, so hoffe ich, daß sie durch Betrachtung der vorgezeichneten Figur völlig verschwinden muß“.



[1] Tr. 348.

Die Figur will offenbar folgendes anschaulich machen: Um ein Gleichartiges A als solches zu erkennen, müssen wir es auf ein Ungleichartiges (B + C) beziehen. Die Einerleiheit wird erst im Gegensatz zur Verschiedenheit sichtbar. Richten wir nun weiter unsere Aufmerksamkeit auf B + C, so erkennen wir die Einerleiheit, sei es von B, sei es von C analoger Weise, indem wir etwa C auf das Mannigfaltige (E + D) beziehen, u. s. f. Jeder Einartigkeit korrespondiert eine Verschiedenheit.

Der umgekehrte Weg würde zu beschreiten sein, wenn ein Verschiedenartiges erkannt werden sollte.

So kommt Maimon zu einem doppelten Begriff von Größe: „Größe ist entweder Vielheit als Einheit oder Einheit als Vielheit gedacht“[1]. „Größe ist bei mir dasjenige, wovon entweder etwas Größeres oder etwas Kleineres gedacht werden kann“[2], wozu die obige Figur zu vergleichen ist. „Größer“ und „kleiner“ sind also „die Ingredienzien der Definition von Größe“[3].

Der Weg ist jedesmal endlos. Es kann hier prinzipiell keine letzte Einheit auftreten, der nicht wieder eine Vielheit gegenüber stände, keine Vielheit, der keine Einheit entspräche. „Die Verschiedenheit kann ins Unendliche fortgehen“[4]; ebenso die Einerleiheit.

6. Form und Stoff.

Indem Maimon so diese Begriffe als relative hinstellt, wird er dazu genötigt, auch den Begriff der Einheit des „Bewußtseins überhaupt“ zu revidieren. In einer gewissen Starrheit steht gewöhnlich diese Einheit (der Form) dem Mannigfaltigen des Stoffes auch bei Kant gegenüber. Konsequenterweise muß nun beides bei Maimon flüssig

[1] Tr. 120.
[2] Tr. 353.
[3] Tr. 113.
[4] U 80.

werden, so daß sowohl „Einheit“ als besonders **„Stoff“** einen ganz neuen Sinn bekommen. Maimon sagt: „Ein schon in einer Einheit des Bewußtseins verbundenes Mannigfaltiges kann wiederum als **Stoff** betrachtet, Bestandteil eines neuen in einer Einheit des Bewußtseins zu verbindenden Mannigfaltigen, werden“[1]. Betrachtet man z. B. das Porträt eines Menschen, so wird schon ein Mannigfaltiges zu einer Einheit verbunden. Diese Einheit wird nun zum Bestandteil eines Mannigfaltigen gegenüber der höheren Einheit der „menschlichen Gestalt überhaupt“[2]; was also eben noch „Produkt des Denkens“ (d. h. Form) war, ist nunmehr zum „Stoff“ geworden. Die Form liefert „wieder die Materie zur Annehmung einer anderen Form einer höheren Ordnung“[3]. So tritt das Begriffspaar „Form“ und „Stoff“ bemerkenswerter Weise in eine genaue Analogie zu den bisher betrachteten Verhältnisbegriffen. Es teilt mit denselben sowohl die unbedingte Zusammengehörigkeit (Form und Stoff fordern einander) als auch die Relativität (ein „Produkt des Denkens“ kann wiederum zum Stoff werden).

Hiermit werden wir auf ein wichtiges Problem geführt, auf welches schon Jacobi aufmerksam gemacht hatte: auf das Problem, woher bei Kant der **„Stoff“** der Erkenntnis stammt. Nach Kant entsteht Erkenntnis nur da, wo sich Stoff und Form vereinigen. Weder die Empfindungen für sich noch die apriorischen Formen für sich können als „Erkenntnis“ gelten; die ersteren allein würden nur ein Chaos von Wahrnehmungen geben, die letzteren allein nur ein leeres Begriffsspiel[4] bedeuten. Der Verstand wird erst durch Hinzutreten der Sinnlichkeit „realisiert“[5].

[1] Kat. 169.
[2] ib. 170.
[3] Wb. 179.
[4] Kr. r. V. 154.
[5] Kr. r. V. 149.

Hier liegt aber eine erhebliche Schwierigkeit verborgen. Zwar ist der Ursprung der Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens (Kategorien und Grundsätze) ganz deutlich: „sie liegen insgesamt a priori im Gemüte bereit“[1]. Aber nicht ebenso deutlich ist der Ursprung des „Stoffes“ der Erkenntnis: woher wird uns der Stoff „gegeben“? Oft scheint es, als ob Kant die den Erscheinungen zugrunde liegenden Dinge an sich als die „Geber“ der Empfindungen ansieht; dagegen spricht, daß Kant ebenso oft die Anwendung der Kategorien auf Dinge an sich energisch verbietet: die Dinge an sich können also nicht „Ursachen“ der Empfindungen sein. Auch offenbart ja die Empfindung als bloße Erscheinung nichts vom Wesen des Dinges an sich; dieses selbst bleibt uns vielmehr „gänzlich unbekannt“. Also — schloß schon Jacobi — ist die Empfindung, der „gegebene“ Stoff der Erkenntnis ebenso subjektiv wie die Formen der Anschauung und des Denkens; Kants System laufe somit schließlich auf einen absoluten Subjektivismus hinaus.

Notwendigerweise entsteht auch für Maimon dieses „Stoff“-Problem, zumal da das Ding an sich für ihn ein „Unding“, „ein leeres Wort ohne alle Bedeutung“ ist. Es kann also für die Erklärung der Empfindung nicht in Betracht kommen. Darum ist zunächst Kants Terminologie an dieser Stelle zu revidieren. In den kritischen Untersuchungen[2] wird „Kriton“ getadelt: „Sie sollten das Wort affizieren, welches ein Leiden durch Wirkung einer äußeren Ursache bedeutet und abermals jenen Wahn (eines Dinges an sich) bestätigt, vermeiden, weil hier gar nicht die Rede sein kann von dem, wodurch eine Erkenntnis bewirkt wird, sondern bloß von dem, was darin enthalten ist.“ Zwar hätte sich Kant Maimon gegenüber

[1] K. r. V. 49.
[2] S. 65.

etwa auf den Satz Prol. 84 berufen können, wo er ausdrücklich sagt, er wolle nicht die Entstehung der Erfahrung untersuchen, sondern nur „was in ihr liegt“; aber offenbar hat Maimon mit dem Tadel recht, Kant habe sich nicht streng an dieses Programm gehalten[1].

Es ist nun zu untersuchen, in welcher Weise Maimon das vorliegende Problem löst. Nachdem „Form“ sowohl wie „Stoff“ für ihn variable Größen geworden sind, wie gezeigt ist, eröffnet sich ihm zugleich die Aussicht, auch hier eine neue Betrachtungsweise einzuführen.

7. Das „Gegebene“ als Differential.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung setzt sich das Mannigfaltige, welches als Stoff von der Form oder den Formen des Erkennens zur Einheit gebracht wird, aus einer Summe ursprünglicher Bestandteile zusammen. Wenn wir alles Subjektive, alles was wir von uns aus zur bloß gegebenen Wirklichkeit hinzutun, von der Erkenntnis oder der Erfahrung im strengen Sinne abziehen, so stoßen wir auf die letzten, ungeordneten Bausteine der Welt, nämlich auf gewisse letzte Einheiten, die sich als primitive nicht weiter zerlegen lassen. Dabei ist es im Grunde gleichgültig, ob wir diese letzten Data in Substanzen und deren Accidentien, oder in Empfindungsreihen A B C. . .

[1] Freilich gebraucht Maimon selbst noch die Ausdrücke: gegeben, außer uns, Rezeptivität u. a., Ausdrücke, welche jenen Wahn der Dinge an sich, die den Vorstellungen zugrunde liegen, zu fördern geeignet sind. Aber er warnt selbst den Leser, diese Bezeichnungen wörtlich zu nehmen. Man soll sich durch den Ausdruck „außer uns“ nicht irre machen lassen, als handle es sich dabei um ein Raumverhältnis, denn Raum ist nur eine erkenntnistheoretische Form. Dies „außer uns“ bedeutet nur „etwas, in dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität mehr bewußt sind“. (Tr. 213 vgl. über „gegeben“ Tr. 13.)

K L M oder Vorstellungsreihen $\alpha\ \beta\ \gamma\ \ldots$ zu finden glauben. Es kommt hier nur darauf an, daß diese Data als letzte, unzerlegbare Einheiten aufgefaßt werden sollen, zwischen denen dann die Formen der Anschauung und des Denkens niedere und höhere Beziehungen herstellen, denen gegenüber wir uns also zunächst rein empfangend, dann ordnend verhalten. Als Aufgabe der Erkenntnistheorie und Logik wird es dann angesehn, fertige Erkenntnisse verschiedener Ordnung zu analysieren und nach Ursprung und Wert zu untersuchen; dabei dringt man dann schließlich auch zu derartigen Grundelementen des Erkenntnisstoffes vor, bei denen die zergliedernde Untersuchung halt machen muß. Hat man einerseits die räumlich ausgedehnten Objekte soweit zerlegt, daß ihre Teile homogene Empfindungen geben, andererseits das zeitlich zusammen Gegebene, soweit es noch eine unterscheidbare Vielheit enthält, in seine einfachen Bestandteile gesondert, so gelangt man damit „auf einfache und unzerlegbare Elemente der Vorstellung“[1]. Wir stehen dann vor einem Minimum separabile, das sich als letzte isolierte Einheit gibt.

Maimons Lösungsversuch des Stoffproblems geht von diesen angeblich isolierbaren Empfindungs- und Vorstellungselementen aus; es zeigt sich, daß die Existenz derselben nicht nur nicht selbstverständlich, sondern direkt undenkbar ist.

Indem Maimon zu diesem Resultat gelangt, ist er sich bewußt, damit einen leibnizischen Gedanken für die Transscendentalphilosophie dienstbar gemacht zu haben. Er beruft sich im voraus für diese Erörterungen auf den „großen Leibniz“[2]. Eine Stelle aus der Vorrede zu den „Neuen Abhandlungen“, in welcher Leibniz seine Theorie von den unmerklichen Wahrnehmungen und dem Kontinuitätsgesetz kurz zusammenfaßt, ist von Maimon

[1] Sigwart Logik, 1. Aufl. 1878 II, 90 u. Anm. daselbst.
[2] Tr. 28.

im philosophischen Wörterbuch[1] fast wörtlich zitiert. Der Ursprung seiner Theorie des „Gegebenen“ oder der primitiven Empfindung wäre somit deutlich, auch wenn Maimon seine Theorie nicht ausdrücklich selbst als „verbesserten Leibnizismus“ bezeichnete[2]. Daß er den leibnizischen Gedanken durchaus selbständig weiter gebildet hat, wird die weitere Darstellung zeigen und anerkennen.

Wer als ursprünglichen Stoff der Erkenntnis letzte, isolierte und einheitliche Empfindungselemente annimmt, der zeigt, „daß er die unermeßliche Feinheit der Dinge wenig kenne, die überall das wirklich Unendliche verrät“ — um Maimons Ansicht mit den[3] Worten Leibnizens wiederzugeben. Das „primitive Bewußtsein eines Bestandteiles einer Synthesis“ ist kein letztes Einfaches, sondern eine „Idee“, der wir uns in einem unendlichen Progreß nähern[4], also ein bloßer Grenzbegriff[5], den wir nie ganz erreichen, dem wir andererseits freilich stets unendlich nahe sind.

Nun ist es Maimon wohl bekannt, daß man gegen die Einführung der mathematischen Begriffe des Unendlichen in die Philosophie mancherlei Einwände erheben kann. „Besonders, da diese Begriffe in der Mathematik selbst noch vielen Schwierigkeiten unterworfen sind: so möchte es scheinen, als wollte ich etwas Dunkles durch etwas noch Dunkleres erläutern“. Aber der Begriff des (verschiedenen) Unendlichen ist, so führt er weiter zur Rechtfertigung dieses Unternehmens aus, ursprüngliches Eigentum der Philosophie, das sie der Mathematik nur geborgt hat. Indem Leibniz die Prinzipien, die in seinem philosophischen System zur Monadologie geführt hatten, auf

[1] S. 199.
[2] Kritisches Journ. für Aufklärung 1791, S. 121.
[3] Wb. 199 angeführten.
[4] U. 158.
[5] Tr. 28, Anm.; 420.

das Gebiet der Mathematik übertrug, geriet er auf die Erfindung der Differenzialrechnung[1]. Indem Maimon wiederum den Gedanken des Differentials mit der kantischen Transscendentalphilosophie verbindet, gelangt er zu seiner eigentümlichen Lehre vom Differential der Empfindung.

Im Grunde ergibt sich diese Lehre bereits aus den Betrachtungen über die Verhältnisbegriffe Einheit und Vielheit, speziell aus der dort mitgeteilten erläuternden Figur. Wenn jede Einheit relativ zu einer anderen als Vielheit betrachtet, wenn jede Einerleiheit als maximum einer Verschiedenheit als minimum gleichgesetzt werden kann[2], so ist damit die Undenkbarkeit einer absoluten, reinen Einheit implicite ausgesprochen. Das Sichimmerwiederspalten der „letzten" Einheit geht bis ins Unendliche[3], wie die Figur anschaulich zeigt[4]. Wenn man demnach Größe als etwas definiert, „wovon entweder etwas Größeres oder etwas Kleineres gedacht werden kann"[5], so kann man auch das omni dabili maius und das omni dabili minus als „Größe" bezeichnen[6], da diese Bezeichnungen eigentlich nur Umschreibungen für die Forderung sind, immer etwas Größeres oder Kleineres als das jeweilig Gegebene zu denken. Das omni dabili minus soll nicht einen Zustand ausdrücken, in welchem die Größe aufhört, zu sein, was sie ist, sondern nur jeden (unbestimmten) Zustand bedeuten,

[1] Tr. 28. Anm. — Auch in der Logik (1794; Seite 266) preist M. diese „herrliche Erfindung" Newtons und Leibnizens „als einen Funken der Gottheit, als einen Adelsbrief, wodurch die hohe Abstammung des menschlichen Geistes von den reinen Intelligenzen bewiesen wird". Im philosophischen Wörterbuch nennt er unter „Erhaben" die Idee der unendlichen Größen in der Mathematik neben der Idee eines völlig freien Willens und der Idee der Gottheit.

[2] Tr. 213.

[3] U. 80.

[4] U. 82.

[5] Tr. 353.

[6] ibid.

wohin sie geraten kann[1]. Der Ausdruck erkennt also im Grunde nur den Tatbestand an, daß jede bestimmte Größe sich der Fixierung durch beständiges hartnäckiges Sichspalten grundsätzlich zu entziehen vermag, indem sie immer grade dann entflieht, wenn sie erfaßt werden soll. Sie bleibt aber trotz dieser prinzipiellen, notwendigen Unfaßbarkeit eine „Größe" überhaupt.

Wenn wir bei der Suche nach den Elementen des Stoffes, statt auf diese, auf ein Phänomen von der beschriebenen Art stoßen, so begegnen wir damit dem Mathematiker, den das gleiche Phänomen unter dem Namen des Differentials beschäftigt. Das Differential einer Größe ist nach Maimon eben jener „Zustand überhaupt", wohin immer ein Quantum geraten kann[2]. Die Gleichung

$$dx:dy=a:b$$

will also nur sagen: man mag x und y so klein annehmen, als man immer will, immer verhält sich $x:y=a:b$. Während aber x und y angebbare Werte sind, ist sowohl dx als dy als omni dabili minus anzunehmen.

Um aber das Wesentliche dieser „Größe", die kleiner als jede angebbare ist, noch deutlicher hervortreten zu lassen, müssen wir Beispiele aus der Geometrie zu Hilfe nehmen. Maimon kommt wiederholt in diesem oder ähnlichem Zusammenhange auf die „Schemakonstruktion" des Kreises zu sprechen. Es handelt sich dabei um Folgendes.

Eine Konstruktion ist nach Maimon entweder eine Objektkonstruktion, d. h. eine solche, die das Objekt den Verstandesbedingungen gemäß wirklich und vollständig darstellt; eine solche ist das Quadrat, der mit dem Zirkel geschlagene Kreis usw. Oder sie ist eine bloße Schemakonstruktion, d. h. eine solche, die den Bedingungen nur

[1] Tr. 352.
[2] Tr. 351.

in einzelnen Punkten entspricht; so sind z. B. die Ecken eines regulären Polygons wirkliche Kreispunkte, indem sie den Bedingungen des Kreises entsprechen, während die Punkte, welche auf den Seiten des Polygons liegen, den Bedingungen nicht genügen[1]. „Hier fordert uns also die Vernunft auf, daß wir die Anzahl gedachter Punkte immer vermehren bis ins Unendliche, wodurch sich diese Konstruktion ihrem Begriffe immer nähert . . . Es gibt also kein anderes Mittel, einen Begriff völlig a priori zu konstruieren, als einen progressus in infinitum“[2]. Man kann also durch einen solchen Progreß zu einem Polygon mit „unendlich kleinen“ Seiten, das dem Kreise gleichzusetzen ist, gelangen. An dieser Stelle entspringt nun das Differential: es entsteht dort, wo das Nichtstetige in das Stetige übergeht, gewissermaßen auf der unsichtbaren Grenzscheide zwischen Beidem[3]. Der Kreis ist eine stetige Größe, durch eine einzige Linie dargestellt. Um seine algebraische Gleichung zu bestimmen, muß man zuvor die stetige Linie in eine gebrochene verwandeln, den Kreis gleichsam „aufbrechen“. Den Rechtstitel, unter welchem dieser Gewaltakt allein vollzogen werden kann, liefert das fingierte „Polygon mit unendlich kleinen Seiten“. Jede Seite muß als omni dabili minus angenommen werden.

Hier offenbart sich das Verhältnis von Anschauung und Verstand, das für Maimons System von größter Wichtigkeit ist, in voller Deutlichkeit. Die Anschauung liefert jederzeit endliche, bestimmte Größen; sowohl der stetige Kreis als jedes bestimmte Polygon sind anschauliche Größen. Aber das Differential kann als prinzipiell unbestimmte Größe in der Anschauung gar nicht gegeben

[1] Wb. 169.

[2] Wb. 172.

[3] Vgl. Tr. 192: es ist ein Grenzbegriff zwischen dem reinen Denken und der Anschauung.

werden[1], kann nicht konstruiert werden[2]. „Das Differential eines jeden Objekts an sich ist in Ansehung der Anschauung = o;“[3]

$$dx = o \qquad dy = o$$

Es gehört nicht mehr der sichtbaren Sphäre der Wirklichkeit an, liegt in einer tieferen Schicht derselben, bis zu welcher nur der Verstand, nicht aber die sinnliche Anschauung hinabdringt. Darum nennt Maimon diese Größe: „Verstandesidee“[4]. Diese „Größe“ ist durchaus nichts Imaginäres, vielmehr etwas ganz Reelles. „Das reelle unendlich Kleine ist zwar eine bloße Form, die nicht als Objekt konstruiert, d. h. in der Anschauung dargestellt werden kann, aber nichtsdestoweniger kann sie selbst als Objekt . . . gedacht werden“[5]. Die Verstandsidee ist also ein Objekt, das nur dem Verstande zugänglich ist. Schon hier, wo es sich um die Differentiale, also um die Objekte handelt, welche in der objektiven Ordnung aller Gemütsoperationen die ersten sind[6], offenbart sich in bemerkenswerter Weise der Vorrang des Verstandes, der im System Maimons durchweg vertreten ist und in der Lehre vom unendlichen Verstand seinen höchsten Ausdruck findet.

Die Infinitesimalgröße ist also trotz ihrer Unsinnlichkeit real. Es wäre unvernünftig, derartige Größen zu verwerfen „unter dem Vorwande, daß sie außerhalb des

[1] Tr. 353.

[2] U. 225.

[3] Tr. 32.

[4] Tr. 82; 118; 373. — Er hält Verstandesidee und Vernunftsidee nicht immer ganz sicher auseinander; so wenn er Tr. 32 erklärt: „Die Differentiale dieser Objekte sind die sog. Noumena“ . . . „Diese Noumena sind Vernunftideen“. Die Verwechselung ist entstanden, weil die Differentiale die Rolle der Kantischen Noumena übernehmen sollen.

[5] Tr. 353.

[6] Tr. 81; 82.

Bereichs unserer Sinne fallen“[1]. Aber die Infinitesimalgröße existiert ferner auch nicht nur im subjektiven Denken des Mathematikers. Vielmehr ist sie auch in der realen Außenwelt vorhanden, ja für dieselbe konstitutiv; denn die dingliche Welt „verrät überall das wirklich Unendliche“[2]. Maimon führt ein Beispiel dafür an.

„Bewegt ein Rad sich um seine Achse, so müssen sich alle seine Teile zugleich bewegen. Je näher aber ein Teil dem Mittelpunkte kommt, desto kleiner wird seine Geschwindigkeit (indem er in eben der Zeit weniger Raum als der entferntere durchläuft). Woraus folgt, daß es eine unendlich kleine Bewegung in der Natur gibt. Folglich gibt es eine Geschwindigkeit, die omni dabili minor, d. h. unendlich klein ist, weil die Bewegung nicht durch die wirkliche Teilung begrenzt ist“[3].

So treffen wir das reale omni dabili minus nicht nur in der Geometrie, sondern auch in der Mechanik und überall da an, wo wir es mit stetigen Veränderungen und Übergängen zu tun haben. „Eine Bewegung entsteht niemals unmittelbar aus der Ruhe, noch geht sie dazu über, anders als durch eine ‚noch kleinere‘ Bewegung“[4]. Dieses Prinzip soll nun auf die Elemente des transscendentalen Stoffes angewendet werden; das Element wird sich als ein „metaphysisch unendlich Kleines“[5] erweisen.

Das, was dem „Stoffe“ einer empirischen Wahrnehmung „entspricht“, ist die **Empfindung**[6]. Die Verbindung eines Mannigfaltigen zu einer Einheit ist eine Funktion des Denkens, ist Spontaneität; die einzelnen Bestandteile des zu verbindenden Mannigfaltigen an sich sind gleich dem

[1] Leibniz a. a. O.
[2] ibid.
[3] Tr. 230/31.
[4] Leibniz a. a. O.
[5] Tr. 355.
[6] U. 214.

„gegebenen Stoff“ [1] und demgemäß kann die bloße Empfindung, die sich im Bewußtsein findet, als „eine Modifikation des Erkenntnisvermögens“ angesehen werden, „die bloß durchs Leiden (ohne Spontaneität) in ihm wirklich wird“ [2]. Das Gegebene ist dasjenige in unserer Vorstellung, dessen Ursache nicht nur, sondern auch dessen Entstehungsart in uns unbekannt ist, d. h. dasjenige, von dem wir bloß ein unvollständiges Bewußtsein haben [3].

Bei weiterem Zusehn zeigt sich aber: dieses „primitive Bewußtsein von einem Bestandteile einer Synthesis, ohne denselben auf die Synthesis zu beziehen, ist eine bloße Idee“ [4]; eine bloße Idee, „zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtseins immer nähern, die wir aber nie erreichen können“, weil der Mangel alles Bewußtseins = 0 ist und folglich keine Modifikation des Erkenntnisvermögens, keine Empfindung, kein Stoff mehr sein kann [5].

Warum ist also das, was im strengen Sinne „bloß gegeben“ ist, etwas, was ohne alles Bewußtsein der Vorstellungskraft gegenwärtig wäre? [6] Weil alles Bewußtsein aus zwei Faktoren besteht, die nie ohne einander auftreten können, weil sie in der Weise der Reflexionsbegriffe innig verbunden sind, sich einander erst möglich machend: Form (Einheit der Vielheit) und Stoff (geeinte Vielheit). Reduziert man den einen Faktor auf Null, so würde auch der andere verschwinden. Damit träte aber ein „völliges Nichts“ des Bewußtseins überhaupt ein [7]. Nun ist aber der Übergang von einem bestimmten Bewußtsein bis zum völligen Nichts des Bewußtseins überhaupt ein stetiger. Er muß „durch eine abnehmende unendliche Reihe von

[1] Kat. 169.
[2] Tr. 168.
[3] Tr. 419.
[4] U. 158.
[5] Tr. 168.
[6] Tr. 120.
[7] Tr. 419.

Graden gedacht werden“[1]. Und zwar ist das Bewußtsein solange ein bestimmtes, als wir es mit einem endlichen, fixierbaren Grade zu tun haben. Es liegt aber nach dem Vorigen zwischen Null und jedem bestimmten Grade der Empfindung jener „unbestimmte Zustand“[2], welcher eben das Gebiet und das Kennzeichen der Differentialgröße ist. Das „Element“[3] der Empfindung oder des Bewußtseins ist damit gefunden und kann als „Differential eines bestimmten Bewußtseins“[4] definiert werden.

Zu diesem Elemente gelangt man nicht durch Zerlegung der Empfindung in bestimmte Bruchteile; denn jeder Bruchteil würde noch eine Empfindung, eine sinnliche Wahrnehmung sein. Nach dem früheren kann das Empfindungselement keinesfalls als einfacher Summand aufgefaßt werden; es muß jenseits aller direkten sinnlichen Wahrnehmung und Anschauung in einer unsinnlichen Sphäre gesucht werden. Es ist als Objekt nur dem Verstande zugänglich, ist eine Verstandesrealität; es ist eine „transscendentale Realität“[5] und zwar deren Minimum. Bruchteile der Empfindung kann es allenfalls in der Psychologie geben, die Entdeckung des Differentials der Empfindung konnte nur in der Transscendentalphilosophie gemacht werden und hat nur in ihr, welche sich mit der Möglichkeit des Erkennens beschäftigt, Sinn und Wert.

Von hier aus läßt sich das durchaus unsinnliche „Minimum einer transscendentalen Realität“ gegen die leibnizischen „unmerklichen Wahrnehmungen“ abgrenzen.

Leibniz betont zwar auch, daß die unmerklichen Wahrnehmungen ebenso wie die kleinsten Körper in der Physik „außerhalb des Bereiches unserer Sinne fallen“[6].

[1] Tr. 420.
[2] Tr. 352.
[3] Tr. 193, 356 u. ö.
[4] Tr. 31.
[5] Tr. 118.
[6] A. a. O.

Aber bei der Durchführung seiner Theorie verfällt er häufig gänzlich ins Psychologische; er zieht als Beweismittel die verworrenen Empfindungen, kleinsten Geräusche, den Schlaf, die Aufmerksamkeit und Erinnerung u. dgl. heran. Maimon hält sich streng innerhalb der transscendentalen Fragestellung, wobei ihn freilich seine Neigung, alles an der Mathematik zu messen, unterstützt.

Ganz unmöglich aber ist für Maimon die Annahme „unbewußter Seelenvorgänge" im eigentlichen Sinne. Auch das unsinnliche „Minimum einer transscendentalen Realität" liegt noch diesseits des Mangels an allem Bewußtsein. Für den Bewußtseinsmonismus Maimons kann es ja jenseits dieses Nullpunktes gar keine Realität geben. Freilich handelt es sich auch da um das Bewußtsein überhaupt als transscendentale Form, nicht um das bestimmte empirische Bewußtsein. Aber nach seinem ganzen erkenntnistheoretischen Ansatz bezeichnet er es folgerichtig als einen Fundamentalirrtum, „daß man die transscendentale Realität als etwas an sich außer der Vorstellungskraft ansieht"[1]. Das gilt natürlich auch vom Minimum einer transscendentalen Realität. Und so beurteilt Maimon die Leibnizische Theorie ziemlich absprechend: „Was aber Leibniz behauptet, daß in der Tat die Seele ihre Wirkungen nie unterbreche, indem er ein Wirken der Seele ohne Bewußtsein annimmt, ist nicht nur unerweislich, sondern auch in sich widersprechend . . . . die Seele wirkt ohne Bewußtsein, heißt so viel als, sie wirkt ohne zu wirken"[2].

Das Differential der Empfindung hingegen ist als Objekt des Denkens auch Gegenstand des Bewußtseins; denn Denken ist nur eine Art des Bewußtseins[3]. Es ist also weder eine Wahrnehmung, noch schlechthin unmerklich.

[1] Tr. 119.
[2] Wb. 203.
[3] ibid.

So hat Maimon, obwohl von Leibniz direkt zu seiner Theorie angeregt, den Gedanken desselben doch in eigener Weise fortgebildet. Und hierbei ist er offenbar vom Einflusse Kants bestimmt; nicht nur erklärt sich so das strenge Innehalten des Gebietes des Transscendentalen, sondern höchstwahrscheinlich stammt speziell der „stete Regressus“[1], der von einem bestimmten Bewußtsein durchs Unendliche bis zu einem völligen Nichts führt, aus dem Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft“, welcher von den Antizipationen der Wahrnehmung handelt. Dort sagt Kant: Jede Empfindung ist einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen, und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation (=0) ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglicher Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation, d. i. das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Appresension angetroffen wird. Weil so zwischen Realität und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen besteht, so folgert Kant weiter, hat z. B. „jede Farbe, z. E. die rote einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere etc. überall bewandt“[2]. Von hier aus zum „Differential“ der roten Farbe ist nur ein Schritt.

8. Die Verschiedenheit der Differentiale.

Nachdem so das Differential im allgemeinen betrachtet worden ist, erhebt sich die Frage, wie man zum bestimmten Differential eines bestimmten Bewußtseins gelangt.

[1] Tr. 28.
[2] Kr. r. V. 165.

Zum Bewußtsein einer bestimmten Vorstellung, genauer: Empfindung[1] ist zum mindesten ein bestimmter, endlicher Grad erforderlich; so z. B. bei der Wärme- oder Schmerzempfindung.

Hier haben wir es mit einer rein intensiven Empfindungsgröße zu tun. Dagegen kommt bei einer Empfindung wie der roten Farbe zur Intensität noch „eine endliche Ausdehnung" hinzu.[2]

Die intensive und extensive Größe lassen sich auf einander zurückführen[3]. Beide sind endlich und bestimmt, also mathematisch genau fixierbar. Bei der extensiven Größe ist die Vielheit das Erste, die Einheit wird hinzugebracht; bei der intensiven Größe ist umgekehrt die Einheit gegeben und die Vielheit durch Vergleichen (mit anderen Graden) ergänzt. „Bei einem bestimmten Grad Wärme z. B. findet man im Gegenstande selbst keine Vielheit; man muß ihn mit einem andern Gegenstand der Wärme vergleichen, um dieses wahrzunehmen"[4]. Größe ist eben entweder Vielheit als Einheit oder Einheit als Vielheit gedacht[5].

Um nun das fragliche Differential zu gewinnen, verlangt Maimon, daß man die Empfindung von aller

[1] Maimon gebraucht zuweilen den allgemeineren Ausdruck Vorstellung. Jedoch scheidet er wiederholt sorgfältig Vorstellung und Empfindung, wobei es ihm offenbar auch darum zu tun ist, seine Theorie von der Reinholds zu unterscheiden. Das Wort Vorstellung verleitet leicht zu einem Irrtum, wenn es vom „primitiven Bewußtsein" gebraucht wird, denn es handelt sich dabei keinesfalls um ein bloßes Sichgegenwärtigmachen eines nicht gegenwärtigen Gegenstandes (Tr. 30). Die Vorstellung ist nicht die erste, sondern im Gegenteil, die letzte unter den Operationen des Erkenntnisvermögens, weil sie Anschauung und Denken eines Objektes (Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in einer Einheit des Bewußtseins) bereits voraussetzt. (U 61).

[2] Tr. 28.

[3] Vgl. Tr. 122.

[4] Tr. 123.

[5] S. oben Seite 30.

bestimmten extensiven Quantität reinige. Es soll von Raum und Zeit abstrahiert werden[1]. So bleibt die intensive Größe der Empfindung übrig, weil man in jeder Empfindung noch Grade annehmen kann, die von einer jeden gegebenen Empfindung bis zu 0 gehen können[2]. Alle Erscheinungen sind in ihrem Entstehen und Verschwinden intensive Größen[3]. Sie lassen sich immer noch als Größe, als Einheit, die in einem bestimmten Verhältnis zu einer Vielheit steht, betrachten.

Aber damit ist das Gebiet der quantitativen Unterschiede noch nicht verlassen. Wollen wir den reinen Stoff der Wahrnehmung bloßlegen, so müssen wir noch weiter vordringen. Es muß jede sinnliche Vorstellung (Empfindung) an sich betrachtet, d. h. von aller Quantität, der intensiven wie der extensiven, abstrahiert werden[4]. Die rote Farbe muß ohne alle endliche Ausdehnung nicht nur (d. h. als physischer Punkt), sondern auch ohne allen endlichen Grad der Qualität gedacht werden[5]. Die höhere Geometrie beweist, daß „Qualität allerdings an sich, abstrahiert von aller Quantität, betrachtet werden kann“[6]. Die reine Geometrie hat den reinen Raum seiner Anschauung nach zum Gegenstande[7]. Nun sind aber, wie bereits[8] oben erwähnt ist, die Raumgebilde, mit welchen sich die Geometrie beschäftigt, solche Quanta, die noch durch eine besondere Qualität vor den Größen der reinen Arithmetik, welche durch nichts als ihre Quantität bestimmt sind, ausgezeichnet sind. „In der Differentialrechnung wird der Raum als Begriff, abstrahiert

[1] U. 214.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Tr. 27.
[5] Tr. 28.
[6] Tr. 355.
[7] Tr. 22.
[8] S. 23.

von aller Quantität, aber doch durch verschiedene Arten der Qualität seiner Anschauung bestimmt betrachtet“[1]. In diesem Sinne „liefert uns die Geometrie Objekte vor ihrer Subsumierung unter die Kategorie von Größe, nämlich Figuren, die durch ihre Lage schon bestimmt sind“[2]. So haben stetige Kurven: Kreis, Ellipse, Parabel, Hyperbel usw. eine ganz bestimmte räumliche Qualität. Damit hängt es zusammen, daß die Differentialgrößen bloß durch ein allgemeines Funktionsverhältnis, das als Zahlenverhältnis sich beständig ändert, ausgedrückt werden[3]. Sie beziehen sich lediglich auf den reinen Qualitätsunterschied, das Ureigenste des Objekts, wodurch es sich von einem anderen Objekt in letzter nicht weiter angebbarer Weise unterscheidet. Und diesen letzten Unterschied nehmen wir nun beim Verlassen der Sinneswelt mit hinein in die Welt der „Verständesideen“: Die Differentiale der verschiedenen endlichen Größen sind in entsprechender Weise auch unter sich verschieden. „Man muß diese (letzten, unsinnlichen) Einheiten in verschiedenen Objekten verschieden annehmen; denn sonst wären alle Dinge eins und eben dasselbe Ding, und ihre Verschiedenheit bestünde nur in ihrer Größe, welches doch niemand zugeben wird“[4]. Wiederum muß hier die Mathematik zum Beweise angerufen werden: Die inkommensurablen Größen setzen ebenso wie die Differentiale notwendig verschiedene Ureinheiten voraus[5].

Jedes besondere Objekt hat also sein besonderes Differential[6]. Und zwar gilt dies ganz allgemein für alle Objekte, nicht nur für die der Mathematik; denn der Begriff des Differentials gehört ja ursprünglich der Philo-

[1] Tr. 227.
[2] Tr. 69.
[3] Tr. 373.
[4] Tr. 29 Anm.
[5] Ib.
[6] Tr. 33.

sophie überhaupt an, und ist von da erst in die Mathematik übertragen[1]. Auch wenn die Verschiedenheit rot und grün in Frage kommt, so wird der reine Verstandesbegriff der Verschiedenheit nicht einfach als Verhältnis der sinnlichen Qualitäten („denn sonst bliebe die Kantische Frage quid juris? übrig"), sondern letztlich als Verhältnis ihrer Differentiale betrachtet[2].

Somit sind wir endlich auf die letzte unterste Schicht des erkenntnistheoretischen Bestandes gestoßen. Der als feste, einfache Größe vermutete „Stoff" der Erkenntnis hat sich in ein Minimum, in eine Verstandesidee verwandelt. „Ich verstehe", sagt Maimon, „unter Materie kein Objekt, sondern bloß Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß"[3]. Das „Gegebene" wird bis auf ein unendlich Kleines vermindert[4]. Das Resultat ist insofern überraschend, als sich darin die Sinnlichkeit und die sinnliche Anschauung nicht als unterst gelagerte Schicht erweist; wir treffen unterhalb derselben noch einmal auf eine Region des Verstandes: auf Verstandesideen, die das „Denkungsvermögen" hervorbringt (!)[5]. Hier scheint das „Gegebene" direkt in sein Gegenteil umzuschlagen, alles „Objektive" vom Subjektiven verschlungen zu werden. Jedenfalls ist der Weg von diesen Verstandesideen, in welche das Gegebene sich auflöst, bis zu dem das Nicht-Ich setzenden Ich Fichtes nicht mehr weit. Wir kommen hierauf bei der Darstellung des „unendlichen Verstandes" zurück. Zunächst muß das Verhältnis von Anschauung und Verstand, auf welches der Begriff des Differentials bereits geführt hat, noch genauer bestimmt werden.

[1] oben S. 35.
[2] Tr. 32.
[3] Tr. 205.
[4] Wb. 169.
[5] Tr. 206.

9. Anschauung und Verstand.

Die übersinnlichen Realia, welche als Differentiale der Welt der sinnlichen Anschauung zugrunde liegen, können in keiner Weise direkt Gegenstand einer Anschauung werden. Sie sind aber deswegen noch nicht schlecht hin transscendent. Sie können als Verstandesideen gedacht werden.

Dieser Tatbestand ist nur ein Spezialfall des Verhältnisses von Anschauung und Verstand und führt zu einer allgemeineren Betrachtung dieses Verhältnisses. Wie überall, so dient auch hier wieder die Mathematik als sichere Führerin. Maimon hätte noch mehr Grund als Kant, „das große Glück, welches die Vernunft mit der Mathematik macht“[1], zu rühmen.

Der Unterschied zwischen Anschauung und Verstand läßt sich auf die Formel bringen: Der Verstand denkt seine Objekte als entstehend, das Anschauungsvermögen als schon entstanden[2]. So lehrt es die Mathematik: soll der Verstand eine Linie denken, so muß er sie in Gedanken ziehen; soll man aber in der Anschauung eine Linie darstellen, so muß man sie sich als schon gezogen vorstellen[3]. Ein Punkt kann entweder sich innerhalb einer vorhandenen Linie bewegen, oder aber durch seine Bewegung erst eine Linie zustande kommen lassen: in der Anschauung geht die Linie der Bewegung des Punktes voraus; im Begriffe hingegen ist es grade umgekehrt, d. h. zum Begriffe einer Linie geht die Bewegung eines Punktes dem Begriffe der Linie voraus[4]. Der Verstand kann kein Objekt anders als fließend denken[5]. In den Krit. Unters. unterscheidet Maimon von diesem Gesichtspunkte

[1] K. r. V. 556.
[2] Tr. 35.
[3] Daselbst.
[4] Tr. 36.
[5] Tr. 33.

aus die höhere Geometrie von der Elementargeometrie; letztere kann ihre Objekte als schon entstandene, fertige Größen behandeln, während die Objekte der höheren Geometrie (die Kurven) nach der Fluxionsmethode, bloß ihrer Entstehungsart nach — nicht als starre, sondern als fließende Größen — betrachtet werden. „Ihre Verhältnisse kommen ihnen bloß in ihrer Entstehung zu“[1].

Zum Begriff, oder zum Begreifen einer Linie ist ihre Sacherklärung, d. h. aber die Erklärung der Entstehungsart derselben erforderlich[2]. Nun ist es aber nicht die Anschauung, sondern der Verstand, welcher die Regel oder die Bedingungen für die Objekte der Mathematik vorschreibt. Er schreibt z. B. ein bestimmtes Größenverhältnis zweier Dreiecksseiten vor, wodurch auch das Verhältnis der dritten Seite gegeben ist. Diese Bedingung läßt die Entstehung unendlich vieler (ähnlicher) Dreiecke zu. Die Anschauung stellt in der Konstruktion immer nur ein bestimmtes Dreieck fertig dar[3]. So hat der Verstand die führende Rolle gegenüber der Anschauung; er bleibt aber zugleich, wie es schon beim Differential hervortrat, im Gebiete des Unbestimmten[4].

Nun kann auch das besondere Differential eines besonderen Objekts zugleich als dessen eigentümliche Entstehungsregel aufgefaßt werden[5]. Selbst von unbestimmter Größe lassen die Differentiale „durch sukzessives Hinzutun zu sich selbst“ endliche, angebbare Größen entspringen[6]; an und für sich geben sie ja noch kein

[1] U. 89 f.
[2] Tr. 36.
[3] Tr. 34.
[4] Tr. 356f.
[5] Tr. 33: „Die besondere Regel des Entstehens eines Objektes oder die Art seines Differentials macht es zu einem besonderen Objekt“.
[6] Tr. 29, Anm.

(bestimmtes, empirisches) Bewußtsein. Wie bei der einzelnen sinnlichen Vorstellung, so ist es auch, wenn mehrere zu einander in Beziehung treten: der Verstand ist es, welcher die Verhältnisse derselben aus den Verhältnissen ihrer Differentiale hervorbringt[1].

Freilich geschieht dieses Hervorbringen „auf eine dunkle Weise“[2]; da dieser Prozeß nicht im Lichte eines bestimmten endlichen Bewußtseins liegt, müssen wir schließen, daß derselbe dunkel in uns vorgehen muß[3]. Man kann sich den Vorgang folgendermaßen denken.

Nach den Newtonschen allgemeinen Naturgesetzen wird keine Wirkung ohne eine ihr entgegengesetzte Wirkung von selbst vernichtet. Wie nun z. B. bei einer gleichmäßig beschleunigten Bewegung die vorhergehende Bewegung nicht verschwindet, sondern sich immer zur folgenden gesellt, so daß daraus eine immer vermehrte Geschwindigkeit entsteht; oder — anders ausgedrückt — wie aus einer Anfangsgeschwindigkeit, welche omni dabili minor ist, durch gleichmäßigen Zuwachs (eine bestimmte) endliche Geschwindigkeit hervorgeht: so verschwindet auch die erste[4] sinnliche Vorstellung nicht, sondern gesellt sich immer zu der folgenden, bis der Grad, der zum (endlichen, empirischen) Bewußtsein erforderlich ist, erreicht ist.

Für das empirische Bewußtsein beweisen die Differentiale ähnlich wie die Begriffe a priori — welche auch dem Verstande schon „vor seinem Bewußtsein von denselben“[5] beständig gegenwärtig sind — ihr Dasein erst, wenn sie bei Veranlassung der Anschauung zum Vorschein kommen[6].

[1] Tr. 32 u. Anm. 355.

[2] Tr. 355.

[3] Tr. 31; hier scheint Maimon seine Polemik gegen die „unmerklichen Wahrnehmungen“ Leibnizens zu vergessen.

[4] d. h. die als Differential betrachtete (vgl. Tr. 29).

[5] Tr. 45.

[6] Tr. 270, Anm.

So erstehen die Phänomena aus Verstandesideen. Der Verstand diktiert das Gesetz, nach welchem sie sich gestalten sollen; es haben also alle Anschauungen, wenn sie uns fertig erscheinen, von ihm die besondere Prägung erhalten. Eigentlich ist das ja auch nicht anders zu erwarten. Wenn „Verschiedenheit" einer der ersten Grundbegriffe alles Denkens überhaupt ist, von allgemeinerer Geltung als der Gebrauch der Kategorien[1], nämlich ein reiner Verstandesbegriff a priori, so ist es nicht verwunderlich, daß alle Verschiedenheit der besonderen Anschauungen nicht ohne weiteres auf diesen selbst, sondern auf etwas Verstandesmäßigem, das ihnen zugrunde liegt und aus dem sie entstehen, beruht.

Jedenfalls erscheint hier die Anschauung gegenüber dem Verstande als das Abgeleitete, Sekundäre. Die Anschauung enthält durch ihren Ursprung aus dem Differential immer ein intellektuelles Moment[2].

Letztlich dienen diese Ausführungen Maimons alle dazu, den erkenntnistheoretischen Primat des Verstandes vor der Anschauung festzustellen. Derselbe zeigt sich außerdem auch darin, daß Maimon das Prädikat „rein", im Gegensatz zu Kants „reinen Anschauungen a priori"[3], nur den Verstandesbegriffen a priori, nicht aber auch den Anschauungen a priori (Raum und Zeit) beigelegt wissen will[4]. In diesem Zusammenhange mag auch schon vorweggreifend bemerkt werden, daß sich die reinen Verstandesbegriffe oder die Kategorien niemals auf Anschauungen unmittelbar, sondern nur auf ihre Elemente (Differentiale) beziehen sollen[5].

Von entscheidender Wichtigkeit für diese Geringschätzung der Anschauung ist eine Äußerung Maimons,

[1] Oben S. 25.

[2] Auch Schopenhauer wird nicht müde, das intellektuelle Moment in der Anschauung zu betonen.

[3] K. r. V. 75.

[4] Tr. 57.

[5] Tr. 355.

in welcher er seinen Intellektualismus unverhohlen zugibt: „Wird meine Anschauungsart vernichtet, so wird es keine Anschauungen, auch keine an sich bestimmten Objekte des Denkens geben; da aber mein Denkungsvermögen noch immer bleiben könnte, so könnte dieses noch immer aus sich selbst Objekte des Denkens (Ideen, die durch das Denken zu bestimmten Objekten werden) hervorbringen, weil ich die Verknüpfung des Denkens nicht nur mit einer besonderen Anschauungsart, sondern mit einem Anschauungsvermögen überhaupt für bloß zufällig halte[1].

Dabei beruft sich Maimon auf Leibniz. Er glaubt, leicht zeigen zu können, daß dies System mit dem leibnizischen, wenn dasselbe nur recht verstanden werde, aufs genaueste übereinstimme[2]. Wie diese Andeutung zu verstehen ist, darüber geben Maimons Erörterungen über die „Weltseele“ und den „unendlichen Verstand“, welche den Abschluß seines Systems bilden, weitere Auskunft. Hier muß es sich zunächst darum handeln, aus den bisher gewonnenen allgemeinen Prinzipien die entsprechenden Folgerungen für die Lehre von Raum und Zeit sowie für die Kategorienlehre zu ziehen. Auf beiden Gebieten werden Kants Aufstellungen nicht unwesentlichen Modifikationen unterworfen werden müssen, nachdem das Verhältnis von Anschauung und Verstand in der soeben besprochenen Weise bestimmt worden ist.

[1] Tr. 206.

[2] ibid.

II. Teil.

Anwendung der allgem. Prinzipien auf die Raum-, Zeit- und Kategorienlehre.

1. Raum und Zeit.

Nirgend offenbart das System Maimons deutlicher den Charakter eines „Koalitionsverfahrens“[1] zwischen Kant und Leibniz als in der Lehre von Raum und Zeit. Mit Kant werden Raum und Zeit als Anschauungen, zugleich aber mit Leibniz als Begriffe gefaßt[2]: Indem diese Lösung der Streitfrage beiden Parteien recht gibt, erweckt sie leicht den Verdacht, nur den zweifelhaften Wert einer Kompromißformel zu besitzen. Dieser Vorwurf liegt so nahe, daß Maimon ihn im voraus abzuwehren suchte, sei es, weil er selbst seine relative Berechtigung empfand, sei es, daß man ihn tatsächlich gegen ihn erhoben hatte. Jedenfalls hielt er es für nötig, sich gegen die Meinung zu verwahren, als seien seine Gedanken lediglich aus den Schriften Kants und Leibnizens zusammengetragen[3].

In der Tat muß man Maimon zugestehn, daß seine Raum- und Zeittheorie mehr bedeutet und enthält, als eine einfache Zusammenstellung jener beiden Ansichten in eklektischem Interesse; er unternimmt nicht ein künstliches Zusammenschweißen heterogener Elemente, sondern

[1] Selbstbiographie S. 252.
[2] Tr. 28.
[3] Log. VI.

er ist zu diesem Koalitionsverfahren durchaus berechtigt, nachdem er in der aufgezeigten Weise die innere Verwandtschaft und das Abhängigkeitsverhältnis von Verstand (Begriff) und Anschauung sicher gestellt hat. Die Raum- und Zeitlehre Maimons fügt sich so natürlich den bisher dargelegten allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundprinzipien ein, daß man sie fast im voraus entwerfen kann, wenn man die aufgestellten Bestimmungen beachtet. Danach muß der „Raum als Begriff" offenbar die allgemeinere, zugleich die unbestimmtere Raumauffassung repräsentieren; der „Raum als Anschauung" wird mit dem Raum der Empirie gleichzustellen sein; er wird die Momente der Begrenztheit und Bestimmtheit enthalten. Die eine Auffassung muß sich auf den Ursprung, die Art der Entstehung des Raumes, die andere auf den schon entstandenen, fertigen Raum beziehen. Ferner läßt sich mit Sicherheit das Verhältnis beider Raumarten voraussagen. Der Raum der Anschauung wird dem begrifflichen Raume untergeordnet sein, wird ihm gegenüber als das Abgeleitete und Sekundäre, ja im Grunde als etwas bloß Zufälliges und eigentlich Überflüssiges erscheinen. Endlich ist zu erwarten, daß sich diese Bestimmungen noch einmal in der Zeitlehre wiederholen werden.

In der Tat trifft dieser Entwurf die Hauptpunkte der Theorie Maimons. Es ist nun wegen der schwankenden, z. T. widerspruchsvollen Darstellungsart Maimons oft schwierig, zu sagen, welche Raum- oder Zeitauffassung im einzelnen Falle, zumal wenn irgendwo das Problem nur gestreift wird, vorliegt. Man hat auch den Eindruck, als ob Maimon selbst nicht immer scharf die Unterschiede im Auge gehabt hat. Wir müssen es versuchen, möglichst charakteristische Belegstellen für dies soeben entworfene Schema aus allen Teilen seiner Werke zusammenzutragen, um dadurch ein plastisches Bild zu gewinnen. Denn leider ist es auch hier wie sonst nicht möglich, sich an eine fortlaufende klare Darstellung Maimons zu halten.

Betrachten wir zunächst den Raum als Begriff. Daß der Raum keine den Dingen an sich inhärierende Eigenschaft ist und kein bloßes Verhältnis zwischen denselben, hat Kant gegen die Dogmatiker „bewiesen“ [1].

Ebenso sicher ist es, daß der Raum kein von den Einzeldingen der Erfahrung abstrahierter Begriff ist; auch dies hat Kant ein für allemal festgestellt. Derartige von der Erfahrung abstrahierte Begriffe sind z. B. Undurchdringlichkeit, gelbe Farbe; sie sind uns zunächst etwa am Golde gegeben, wir betrachten sie dann aber an sich, außer ihrer ursprünglichen Verknüpfung [2]. Der Raumbegriff ist (ebenso wie der Zeitbegriff) nicht so gewonnen. Denn der Raum ist nicht auf ebendieselbe Weise zu den Bestandteilen des „Mannigfaltigen“ im Golde zu rechnen wie jene Eigenschaften; er ist — dasselbe gilt von der Zeit — vielmehr das „Band“ dieser Bestandteile; diese sind nicht vor ihm, sondern bloß in ihm möglich [3].

Der Raum ist also weder eine Eigenschaft, noch ein Verhältnis der Dinge an sich, noch ein Abstraktionsbegriff. Nun hat „Herr Kant“ behauptet, daß Raum und Zeit die Formen unserer Sinnlichkeit sind, und Maimon bekennt, hierin mit ihm „völlig einerlei Meinung“ zu sein [4]. Und doch läßt sich gegen diese Kantische Definition einwenden, daß sie das tiefste Wesen des Raumes und der Zeit noch nicht genügend ergründe. Eins der obersten methodischen Prinzipien aller Wissenschaft erfordert, daß wir keine Vorstellung für ursprünglich halten, solange wir ihre Entstehungsart aus anderen Vorstellungen erklären können [5]. Wenn wir genauer zusehn, wird sich zeigen, daß diese besonderen Formen unserer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, in den allgemeinen Formen unseres Denkens überhaupt

[1] Streifereien 260/61.
[2] Tr. 14, 15.
[3] Tr. 15.
[4] Tr. 15.
[5] Log. 137.

ihren Grund haben[1], und daß sie darum den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien direkt an die Seite zu setzen sind[2]. Raum und Zeit sind nämlich ihrem eigentlichen Wesen nach **„allgemeine unbestimmte Reflexionsbegriffe“**[3] — mit welcher Definition sich Maimon als „Leibnizianer“ bekennt. Der objektive Grund, welchen Raum und Zeit in den ersten Grundbegriffen unseres Denkens überhaupt haben müssen[4], ist zu suchen in ihrer Beziehung zu den Reflexionsbegriffen Einheit und Vielheit, Einerleiheit und Verschiedenheit, deren Gebrauch noch allgemeiner ist als der der Kategorien[5]. Der Begriff von „verschieden sein“ ist jedenfalls allgemeiner als der von „außer einander sein“, weil dieser nur von Anschauungen, jener aber auch von Begriffen gebraucht werden kann[6]. Der Begriff der Verschiedenheit umfaßt ferner auch die Aufeinanderfolge der rein zeitlichen inneren Zustände, also nicht nur die äußere, sondern auch die innere Erfahrung[7].

Somit wird der „Raum als Begriff“ am besten definiert als die „transscendentale Form von der Verschiedenheit der äußeren Objekte“[8] oder als „die Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der darin vorzustellenden Objekte“[9].

„Bedingung einer möglichen Verschiedenheit“ — wir erkennen hier wieder den eigentümlichen Charakter des Verstandes, der die Regel des Entstehens des Raumes angibt und seinen Ursprung bestimmt. Wie der Raum

[1] Tr. 16.
[2] Tr. 23.
[3] Tr. 133.
[4] ibid.
[5] Tr. 110.
[6] Tr. 134.
[7] U. 73.
[8] Streif. 260/61.
[9] U. 80; vgl. noch Streif.264: Raum und Zeit sind Bedingungen der Möglichkeit eines Urteils über die Verschiedenheit der Objekte.

zustande kommt, nicht wie der fertige Raum aussehen mag, interessiert den Verstand. Erst die Anschauung enthält konkrete Verschiedenheit, der Begriff läßt es offen, auf welche bestimmten Objekte sich die Verschiedenheit beziehen soll[1]. Die Objekte müssen erst (durch den Verstand) als überhaupt verschieden gedacht werden, ehe diese Verschiedenheit (durch die Anschauung) auf besondere Art bestimmt werden kann[2]. Ganz allgemein gilt — so behauptet Maimon — daß wir vermöge der Einrichtung unserer Natur keine sinnlichen Objekte als verschieden von uns und von einander vorzustellen vermögen, wenn wir sie nicht zugleich außer uns und außer einander vorstellen[3]. Man muß aber zwischen bestimmtem Auseinandersein und „Auseinandersein überhaupt" unterscheiden; jenes ist mit dem Raum der sinnlichen Anschauung, dieses mit dem „Raum als Begriff" identisch[4].

So wird der Raumbegriff in den engsten Anschluß mit dem erkenntnistheoretischen Ansatz und den ersten Prinzipien der Transscendentalphilosophie gebracht. Es besteht die Gleichung: Verschiedenheit der Dinge überhaupt = Aus- resp. Nacheinandersein überhaupt = Raum- resp. Zeitbegriff[5]. Nehmen wir, um später kurz sein zu können, gleich den Zeitbegriff hinzu, so entsteht das Schema:

Verschiedenheit der Dinge überhaupt { räumliches Auseinandersein überhaupt (Raumbegriff), zeitliches Auseinandersein überhaupt (Zeitbegriff).

[1] U. 76.

[2] Wb. 16.

[3] Streif. 261. Maimon scheint nicht an die rein zeitlichen Empfindungen, wie Schmerz usw., zu denken; oder es würde folgen, daß wir Schmerzempfindungen lokalisieren müssen, um sie zu unterscheiden.

[4] Tr. 18.

[5] Tr. 18.

Dieses Schema besagt offenbar dasselbe, wie die Anwendung des scholastischen Terminus principium individuationis bei Leibniz[1]. Maimon wird derartige Stellen bei Leibniz mit im Auge haben, wenn er für seine Lehre vom Raum- und Zeitbegriff sich auf Leibniz beruft[2].

Von diesen Erwägungen aus gilt es nun, ein mit der Raumlehre eng verknüpftes Problem zu lösen, welches die „Kritik der reinen Vernunft" gelegentlich der Kritik der leibnizischen Lehre von den Reflexionsbegriffen beschäftigt: Das Problem des principium identitatis indiscernibilium.

Wie zu erwarten ist, nimmt Maimon auch hier eine zwischen Leibniz und Kant vermittelnde Stellung ein. Nach Leibniz besteht das eigentliche Wesen der Identität und Verschiedenheit nicht in dem besonderen Orte und der besonderen Zeit, worin sich ein Ding befindet, obgleich die Verschiedenheit der Dinge immer von der Verschiedenheit des Ortes und der Zeit begleitet ist, und Zeit und Ort dazu dienen, die Dinge besser zu unterscheiden. Die Dinge sind aber auch schon an und für sich, durch ihren Begriff unterscheidbar[3]. Sind sie dies nicht, sind zwei Individuen vollkommen ähnlich und gleich und mit einem Worte: an sich, ihrem Begriffe nach ununterscheidbar,

[1] Nouv. Ess., l. II, chap. XXII, § 3.

[2] Es liegt nahe, hier an Schopenhauers ähnliche Theorie zu erinnern. Er sagt (Welt a. W. u. V. I 184): „Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen"; das principium ind. wird (daselbst) als „Bedingung der Möglichkeit der Vielheit" umschrieben. — Ferner stimmt es genau mit Maimons Auffassung überein, wenn nach Schopenhauer die Anschauung auf das ganz Einzelne, Individuelle geht. „Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in eine Vorstellung ist nur möglich durch den Begriff" (II 162) — Freilich ist im übrigen die Wertschätzung der Anschauung und des Begrifflichen bei Schopenhauer grade die umgekehrte wie bei dem Intellektualisten Maimon.

[3] Leibniz a. a. O. § 1.

so werden sie auch nicht durch Inkrafttreten des principium individuationis unterscheidbar, welches jedes Wesen zu einer besonderen Zeit an einen bestimmten Ort setzt[1]; denn bei absoluter begrifflicher Identität kann dies Prinzip gar nicht wirksam werden. — Kant wendet sich nun in dem Abschnitt „über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe" gegen die Übertragung des Grundsatzes des Nichtzuunterscheidenden vom begrifflich-logischen auf das sinnliche Gebiet[2]; mag (auch) bei zwei Dingen in begrifflicher Hinsicht alles einerlei sein, so „ist doch die Verschiedenheit der Örter . . . . ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit"[3].

Beide Ansichten sucht Maimon zu vereinigen. Im Prinzip hat Leibniz recht: wir können in der Erfahrung keine zwei Objekte antreffen, die, ihren Begriffen nach einerlei, dennoch in Raum und Zeit als verschieden betrachtet werden könnten[4]. Aber wo gibt es denn überhaupt eine derartige schlechtsinnige Einerleiheit? Wir haben bereits[5] gesehen, was es mit völliger Einerleiheit und völliger Verschiedenheit auf sich hat: sie würden beide außerhalb des „Bewußtseins überhaupt" fallen, d. h. sie existieren gar nicht. Jede angebliche absolute Einerleiheit ist in Wahrheit nur ein Maximum von Einerleiheit, welches identisch ist mit einem Minimum von Verschiedenheit. Mit dieser Erwägung setzt Maimon ein Fragezeichen hinter den Begriff des „Nichtzuunterscheidenden" überhaupt. Und so kommt er zu einer Theorie, mit welcher er sich Kant wenigstens insofern nähert, als er zugibt, daß auch das „Einartige" neben- (und nach-) einander vorgestellt wird. „Ich nehme z. B. das Wasser als einen einartigen Körper, ich stelle mir dasselbe im Raume vor; ich bemerke im

[1] § 3.
[2] Kr. d. r. V. 246 f.
[3] 241.
[4] Log. 138.
[5] Oben S. 24.

Wasser an sich keine Verschiedenheit, weil es einartig ist; ich muß dieselbe erst durch einen Schluß herausbringen, durch Beziehung der Teile auf verschiedene Gegenstände am Ufer“[1]. Dieser Schluß geht — so muß Maimon wohl verstanden werden — ähnlich wie die sukzessive Selbstaddition der Differentiale, „auf eine dunkle Weise“ im Verstande vor sich. Wie dieses Beziehen zu denken ist, führt Maimon einmal in der „Logik“[2] näher aus. Er sagt dort: „Laßt uns zwei Reihen von Objekten annehmen, wovon die eine Reihe aus Objekten besteht, die ihren Begriffen nach verschieden sind, die andere aber aus Objekten, die ihren Begriffen nach einerlei sind:

a	b	c	d	e	f	g	h	i
k	k	k	k	k	k	k	k	k

Hier werden wir (zunächst) bloß die Objekte der ersten Reihe als außereinander im Raume oder in der Zeit vorstellen. Die Objekte der zweiten Reihe hingegen, da sie nicht von einander verschieden sind, werden wir an sich nicht als außereinander im Raume oder in der Zeit vorstellen, und wenn wir es dennoch tun, so geschieht dieses bloß durch Beziehung derselben auf die verschiedenen Objekte der ersten Reihe“[3]. Diese Lösung des Problems schließt sich genau der erkenntnistheoretischen Fundamentaleinsicht von der Relativität der Verhältnisbegriffe Einerleiheit und Verschiedenheit an, wie sie besonders durch die Seite 29 wiedergegebene Figur zur Anschauung gebracht wird. So bewährt sich also hier diese Einsicht: der Raum läßt als allgemeiner Reflektionsbegriff der Verschiedenheit überhaupt auch das Einartige verschieden erscheinen, eben durch Beziehen auf etwas Verschieden-

[1] Tr. 346.

[2] 137.

[3] Wir vergleichen hierzu folgenden Satz Schopenhauers: „Die Einheit des Objekts wird nur im Gegensatz zur möglichen Vielheit erkannt“ (W. a. W. u. V. I 166).

artiges. Nicht unmittelbar die Anschauungs- oder Einbildungskraft stellt diese Beziehung und damit die Verschiedenheit her, sondern dies leistet der Verstand[1]; wenn die Verschiedenheit auch erst durch die Einbildungskraft in der Anschauung „ein sinnliches Bild bekommt“[2], so ist sie doch in der transscendentalen Form der Verschiedenheit überhaupt, dem „Raum als Begriff“ begründet.

Wenn die Verschiedenheit als reiner Verstandsbegriff a priori definiert worden ist, so entspricht es dieser Bestimmung, wenn auch hier vom Raume, sofern er Begriff ist, die Apriorität aus gesagt wird. Der bisher betrachtete Raum ist der „a priori gedachte Raum“[3]; wird durch ihn und die Zeit doch alle Verschiedenheit erst möglich gemacht.

Weil aber der Verstand diese Verschiedenheit zwar nach seinen Regeln, aber doch nicht gänzlich willkürlich, sondern nach notwendigen Gesetzen, die dunkel in ihm liegen, hervorbringt, so ist sie eine „gegebene“[4]. Der Raum als Begriff ist also eine gegebene Vorstellung a priori.

An diese Bestimmungen schließen sich als letzte an die Unendlichkeit und Kontinuität des Begriffsraumes. Die obige Figur[5] soll ursprünglich diese Tatsache illustrieren. Da die Verschiedenheit in unendlichem Fortgange gedacht werden muß, so folgt unmittelbar, daß der Raum erstreckbar und teilbar ist bis ins Unendliche[6]. Diese unendliche Teilbarkeit stellt sich in einer Verstandesidee dar, als Differential des Raumes oder als „Differential einer endlichen Ausdehnung“[7]; wo bei Kant die Rede

[1] Vgl. Wb. 15.
[2] ibid.
[3] U. 77.
[4] Vgl. Tr. 20 unten.
[5] S. 29.
[6] U. 80.
[7] Tr. 28.

sein würde von Verhältnissen von „Räumen“, wird Maimon genauer von Verhältnissen der Differentiale sprechen[1]. Indessen haben wir hiermit schon den Raum als bestimmte Anschauung gestreift. Denn das Differential ist „ein Grenzbegriff zwischen dem reinen Denken und der Anschauung“[2].

Über die Dreidimensionialität des Raumes sagt der begriffliche Raum nichts aus[3]. Um dieselbe festzustellen, müssen wir den „Raum als Anschauung“ ins Auge fassen.

Während der „Raum als Begriff“ „die Verschiedenheit überhaupt“ allgemein vorstellt, zeigt der Raum als empirische Anschauung, „worin diese Verschiedenheit besteht“[4]. Ähnlich wie die Objekte der sinnlichen Anschauung ihre unsinnlichen Differentiale voraussetzen, so setzt der Anschauungsraum den begrifflichen Raum voraus[5].

Vermöge des Verstandes denken wir den Raum überhaupt, sofern er eine Bedingung a priori möglicher, verschiedener äußerer Objekte ist. Von der Denkbarkeit ist aber zu unterscheiden die Erkennbarkeit; diese ist mit dem apriorischen Denken noch nicht gesetzt. Nur mit Hilfe der Sinnlichkeit, welche Bestimmungen a posteriori dazu liefert, können wir das Denkbare und Gedachte auch erkennen[6].

Zu seiner Erkennbarkeit setzt der Raum Verschiedenheit der empirischen Objekte, worauf er sich bezieht, voraus[7]. Gäbe es keine bestimmte, empirisch verschiedene Objekte, so wäre er nicht erkennbar. Der Anschauungsraum ergänzt somit wirkungsvoll den a priori gedachten

[1] Tr. 32.
[2] Tr. 192.
[3] U. 80.
[4] U. 135.
[5] Vgl. Tr. 18.
[6] Wb. 41; Tr. 290.
[7] U. 81.

Raum. Wir erhalten nun nicht nur einen klaren Begriff von der Verschiedenheit der Objekte überhaupt, d. h. von dem Auseinandersein der Objekte überhaupt, sondern auch einen deutlichen Begriff von dem, worin diese Verschiedenheit besteht, z. B. daß das Eine rechts und das Andere links ist.

So läßt die Raumanschauung gewissermaßen erst den a priori gedachten Raum zum Vorschein kommen[1].

Wenn die Analogie zu dem, was früher über das Verhältnis von Begriff und Anschauung allgemein festgestellt worden ist, vollständig sein soll, so muß auch hier der Begriff als das eigentlich Konstitutive, die Anschauung hingegen dem Begriff gegenüber als das Abgeleitete und Nebensächliche, ja im Grunde als etwas Zufälliges und Entbehrliches erscheinen. Und sicherlich geht man nicht fehl, wenn man die Bezeichnungen „Erdichtung", „Fiktion", „ens imaginarium"[2], die Maimon auf den Raum anwendet, in diesem Sinne versteht. Die Einbildungskraft ignoriert nämlich die grundsätzliche Relativität der Reflexionsbegriffe; sie täuscht uns, indem sie „das, was nur in Beziehung auf etwas Anderes ist, als absolut vorstellt"[3]; sie stellt den Verstandesbegriff der Verschiedenheit der Objekte überhaupt mittelst der „Erdichtungen" Raum und Zeit auf eine ihr eigne Art dar[4]. Da der Begriff der Verschiedenheit immer ins Unendliche geht und folglich auf unendlich viele Arten gedacht werden kann, könnten diese Erdichtungen an sich auch die Bestimmung der Unendlichkeit an sich

---

[1] Vgl. Tr. 270 Anm.

[2] Tr. 19.

[3] Tr. 19.

[4] Wb. 43. Genauer ist es nicht die Einbildungskraft, sondern ein von ihr noch zu unterscheidendes „Erdichtungsvermögen", welches ein Mittelding zwischen der eigentl. Einbildungkraft und dem Verstande ist (Tr. 19), Maimon arbeitet hier gerade wie Kant mit „Vermögen".

tragen. Da das Erdichtungsvermögen aber manches mit der Sinnlichkeit Ähnliches an sich hat[1] und die Sinnlichkeit immer begrenzt ist, so kommt es, daß es die Raumanschauung als endlich und begrenzt darstellt. Diese Prädikate bedeuten aber für das Maimonsche Denken eine Minderwertigkeit, welche in der Beschränktheit des menschlichen Geistes ihren letzten Grund hat.

Das Kennzeichen der Endlichkeit stellt den empirischen Raum in graden Gegensatz zum Begriffsraum; in der Anschauung kann das Unendliche gar nicht vorkommen: es kann überhaupt nicht „gegeben werden“[2].

Dieser endliche Anschauungsraum bietet nun die Grundlage zu synthetischen Sätzen. Der Satz z. B.: der Raum hat nicht mehr als drei Dimensionen, ist ein synthetischer Satz. Er konnte aus dem a priori gedachten Raume nicht abgeleitet werden: derselbe kann nur analytische Sätze liefern[3]. Der Empirie aber eignet nie Notwendigkeit; so kann auch diesen aus dem Raum der empirischen Anschauung hergeleiteten synthetischen Sätzen keine Notwendigkeit beigemessen werden[4]. Da die Verbindung unseres Verstandes mit der Anschauung überhaupt der Grund seiner Eingeschränktheit ist, und da grade die empirische Anschauung das Quellgebiet der synthetischen Urteile ist, so kommt Maimon zu dem Schlusse, daß die synthetischen Urteile aus einem Mangel unserer Erkenntnis entstehen[5]; sie leiten ihr Dasein aus der Unvollständigkeit der Begriffe her[6]. Im allgemeinen ist also die Aufgabe der Wissenschaft, zu sehen, wie man aus synthetischen Urteilen analytische machen kann.

[1] Wb. 41.
[2] U. 75.
[3] U. 80.
[4] ibid.
[5] Tr. 178.
[6] Tr. 65, 9.

Jedoch wird diese Allgemeinheit durchbrochen durch einen besonderen Fall. Auch unser menschliches Denken kommt auf einem ganz exzeptionellen Gebiete zu synthetischen Urteilen a priori, die allgemein und notwendig sind: auf dem Gebiete der Mathematik. Dies wird durch den Umstand möglich, daß der nunmehr zu betrachtende Raum der Mathematik seine Existenz einer ganz eigentümlichen Kombination der beiden bisher betrachteten Raumauffassungen verdankt.

Der Raum, „wie ihn der Geometer denkt", hat drei charakteristische Eigenschaften. Er ist

1) stetig,
2) teilbar bis zu einem Teil, welcher omni dabili minor ist,
3) erstreckbar bis ins Unendliche.

Der geometrische Raum kann also weder mit dem Raum der empirischen Anschauung, noch mit dem Begriffsraum gleichgesetzt werden. Der Raum der empirischen Anschauung ist nicht stetig, sofern nämlich die Anschauung keine empirischen Objekte unmittelbar als gleichartig erkennen kann; Gleichartigkeit ist nur durch Beziehung auf Ungleichartiges, also durch eine Verstandesoperation, zu erkennen, und der Begriff der Fluxion ist jedenfalls ein Verstandesbegriff. Ferner ist der Anschauungsraum nicht unendlich, vielmehr immer begrenzt. Das erste und dritte Kennzeichen des geometrischen Raumes findet sich also nur bei dem begrifflichen Raum.

Dagegen ist das zweite Kennzeichen eng mit dem begrenzten Raume verbunden und ohne ihn nicht denkbar. Die Sinnlichkeit liefert die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein[1], hier: zu einer bestimmten endlichen Ausdehnung[2]. Wenn die Geometrie im methodus indivisibilium mit Größen arbeitet, die kleiner sind als jede

[1] Tr. 31.
[2] Tr. 28.

angebbare Größe, so bedarf sie dazu freilich des Begriffes des unendlich Kleinen, d. h. aber einer Verstandesidee. Aber sie ist dabei immer genötigt, von einer bestimmt gegebenen, sinnlichen Größe auszugehen, etwa von einer Kurve, deren Lage durch die empirische Anschauung bestimmt ist, und sie kehrt andererseits wieder vom Differential zu dieser bestimmten sinnlichen Anschauung zurück.

So konkurrieren beide Raumauffassungen in der Geometrie und zwar mit großem Glück und anerkanntem Erfolg. Verstand und Sinnlichkeit tun gleichsam ihr Bestes, um ein Feld der Erkenntnis zu schaffen, welches unter allen übrigen Regionen des Denkens überhaupt einzig dasteht.

Vermöge des Verstandes allein können wir zwar (bestimmbare, aber unbestimmte) Objekte überhaupt a priori denken, jedoch nicht als bestimmte erkennen. Vermöge der Sinnlichkeit allein vermöchten wir zwar Objekte a posteriori zu erkennen, aber nicht a priori zu erkennen[1]. Durch den geometrischen Raum wird beides vereinigt[2]; hier formt die Einbildungskraft auf eigne Art ein Neues, Drittes: den Raum als a priori erdichtetes Bild[3] oder als Anschauung a priori[4]. Dabei handelt es sich aber hier nicht um eine willkürliche, zufällige Fiktion, die aus der subjektiven Beschaffenheit der Einbildungskraft entspränge, vielmehr um „notwendige, in der Möglichkeit der Objekte selbst gegründete Erdichtungen", deren Erfolg für sie beweist. Auf sie „gründet sich die Evidenz der Mathematik"[5]. Wir kommen so zu den kantischen „synthetischen Urteilen

[1] Wb. 42.
[2] Wb. 43.
[3] Wb. 42.
[4] U. 82.
[5] Wb. 43.

a priori", welche allgemein und notwendig sind[1]. Der Raum als Begriff konnte keine synthetischen, der Raum als Anschauung keine allgemeinen und notwendigen Urteile[2] liefern: hier finden wir beides und darum können wir hier — aber auch nur hier — vom „reellen Denken" reden.

Das reelle Denken erfordert zweierlei: 1) Eine Materie des Denkens oder eine gegebene Anschauung, 2) eine Form des Denkens. Ein Beispiel: Wir nehmen als Objekt eine gerade Linie an; so entspricht die Linie oder die Richtung der Materie oder der Anschauung, die Einerleiheit der Richtung oder das Geradesein dagegen der Form (Regel oder Bedingung) des Denkobjektes. Hier in der Mathematik „bringt das Denkungsvermögen sowohl die Form als die Materie des Denkens aus sich selbst heraus"[3]. Die Mathematik ist „eine sowohl der Materie als der Form nach bestimmte Wissenschaft a priori"[4]. „Gott ähnlich"[5] schafft die menschliche Seele aus dem Nichts reale Objekte, indem der Verstand die Form a priori denkt und die Einbildungskraft a priori Materie gibt; der Verstand stellt hier nicht bloß Objekte vor, sondern er vermag sie auch darzustellen[6].

Dieses reelle Denken in synthetischen Urteilen a priori gibt der Mathematik eine völlig singuläre Stellung in der Welt des Bewußtseins überhaupt. Schon in der Philosophie ist dieses reelle Denken nicht mehr möglich, obwohl auch

---

[1] So in den krit. Unters.; in der „Transscendentalphil" wird Notwendigkeit und Allgemeinheit getrennt, die Gewißheit aller geometrischen Sätze soll bloß auf ihrer Allgemeinheit beruhen (Tr. 180). „Die synthetischen Sätze der Mathematik sind zwar allgemeine wahre Sätze, aber dennoch keine apodiktische, sondern bloß assertorische, nicht a priori, auch nicht rein" (Tr. 185).

[2] U. 80 oben.

[3] Tr. 2.

[4] Kat. 135.

[5] Progr. 20.

[6] Wb. 31.

sie auf Prinzipien a priori ruht; jedoch in ihr bringt der Verstand bloß die Form seines Denkens aus sich selbst heraus; „die Objekte aber, worauf diese angewandt werden soll, müssen ihr von irgend anders woher gegeben werden“[1]. Von einer „schwesterlichen Vereinigung“ zwischen Mathematik und Philosophie[2], wie Kant sie doch in gewisser Hinsicht erstrebte, kann somit nur in sehr bedingter Weise und eigentlich gar nicht die Rede sein. In Wirklichkeit besteht doch die scharfe Alternative: Entweder gibt es gar keinen Verstandesgebrauch in Bestimmung realer Objekte oder er findet bloß in Ansehung der Objekte der Mathematik statt[3]. Maimon nimmt das Letztere an.

Prüfen wir das Resultat an der transscendentalen Hauptfrage Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? So ergibt sich, daß Maimon das Recht dieser Frage nur für den „ersten Teil“, nämlich für die Mathematik, nicht aber für die Naturwissenschaft und Metaphysik zugibt.

Der Raumlehre schließt sich die Zeitlehre an; Maimon führt sie wie Kant in analoger Weise aus. Er findet, daß zwischen Raum und Zeit „eine auffallende Ähnlichkeit“ besteht[4]. Wir können darum kurz sein, zumal da Maimon selbst meint, daß ihn dieser Parallelismus der Mühe weitläuftiger Auseinandersetzungen über die Zeit überhebe[5].

Wenn wir die Zeit ihrem Begriffe nach untersuchen, so gibt sie sich uns als Bedingung einer möglichen Verschiedenheit der in ihr vorzustellenden inneren Zustände.

Würden nur gleichartige innere Zustände in unserer Seele auftreten, so käme gar keine Zeit zustande. Dieser

[1] Tr. 2 f.
[2] Kr. d. r. V. 563.
[3] U. 222.
[4] U. 87.
[5] U. 85.

Fall ist aber nur eine abstrakte Möglichkeit. In Wirklichkeit kann von Gleichartigkeit innerer Zustände, d. h. von realer Dauer in der Zeit, nur da die Rede sein, wo ihr eine Verschiedenheit korrespondiert. Umgekehrt ist nur da Wechsel innerer Zustände vorhanden, d. h. reale Zeitfolge, wo dieselben auf ein Gleichartiges, Beharrendes in der Zeit bezogen werden können. Wo wir aber ein solches Verhältnis vorfinden, haben wir es mit einer Verstandesfunktion zu tun, denn „ein Verhältnis kann bloß gedacht, nicht angeschaut werden“[1]. Interessant ist dabei die Beobachtung, daß Dauer und Zeitfolge ganz wie Einerleiheit und Verschiedenheit ein Reflexionsbegriffspaar vorstellen.

Für die Behauptung Maimons, daß die Vorstellung der Zeit wie die des Raumes „mit den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien einerlei Realität“ habe[2], spricht außer dem Angeführten die folgende Erwägung.

Das Merkmal einer Substanz ist Dauer in der Zeit, d. h. Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten[3]. Dagegen entspricht den Akzidentien, „die nicht in der Zeit zugleich sind“, die Zeitfolge, welche vermöge des konstatierten Relativismus der Dauer in der Zeit notwendig entspricht. Die Verstandesbegriffe Substanz und Akzidenz sind also mit dem Zeitbegriff so eng verknüpft, daß man zweifeln kann, ob ihnen außerhalb dieser Verknüpfung noch irgend welche besondere Bedeutung zukommt.

Die Verschiedenheit überhaupt, welche der Zeitbegriff enthält, ist natürlich unbegrenzt.

Dagegen ist die Zeit als empirische Anschauung immer begrenzt, die in ihr angeschaute Verschiedenheit stets endlich. Die Zeit wird hier nicht als unendliches

[1] Tr. 60.
[2] Tr. 23.
[3] Wb. 199.

Kontinuum, sondern als aus einer endlichen Anzahl von Zeitpunkten bestehend vorgestellt[1].

Während aber die Verschiedenheit der inneren Zustände durch die begriffliche Zeit nur als möglich und unbestimmt, wenn auch klar und bestimmbar, gedacht wird, wird sie doch erst mit Hilfe der empirischen Zeitanschauung deutlich und bestimmt erkannt. Wir erkennen die Zeit daher nie „an sich“[2], sondern bloß in und unter den wirklich verschiedenen empirischen Erscheinungen.

Soll die Ähnlichkeit zwischen Raum und Zeit „auffallend“ sein, so muß es neben der Zeit als Begriff und der Zeit als Anschauung noch eine dritte Auffassung der Zeit geben, nämlich diejenige, welche das Gegenstück zu der Raumanschauung a priori der Geometrie bildet.

Die Eigenschaften dieser dritten Zeitart müssen sich aus denen der beiden ersten zusammensetzen. Von der begrifflichen Zeit wird die Erstreckbarkeit ins Unendliche und die Kontinuität erborgt; die bestimmte empirische Zeit kann das Differential einer endlichen Zeitstrecke liefern; sie ist an sich lückenhaft, abrupt, so aber kann in ihr „jede gegebene Reihe von Vorstellungen immer verlängert und ihre Lücken durch Interpolieren ausgefüllt werden“[3]. Die so entstandene Zeitart ist die „Zeitanschauung a priori, wie sie Gegenstand der Geometrie ist“[4].

2. Kategorien.

Wenn schon in der Raum- und Zeitlehre das Begriffliche vor dem Anschaulichen stark bevorzugt worden ist, so gilt nun vollends in der Kategorienlehre der absolute Primat des Verstandes vor der Anschauung. Es ist unsere Aufgabe, die reinen Verstandesbegriffe „ohne alle

[1] U. 86.
[2] Wb. 199.
[3] U. 184.
[4] U. 184 f.

Bedingung der Anschauung“ zu erklären. Denn diese Begriffe betreffen die Denkbarkeit und damit die Möglichkeit der Dinge, deren Wirklichkeit in der Anschauung etwas bloß Zufälliges ist[1].

Durch das scharfe Betonen des Verstandesmäßigen wurden Raum und Zeit in eine enge Verwandtschaft mit den Kategorien gebracht[2], welche sich auf den gemeinsamen Ursprung in den ersten Grundbegriffen des Denkens gründete. Raum und Zeit sind also den Kategorien gegenüber nicht als etwas völlig Heterogenes zu betrachten[3], wie sie es in der Kr. d. rein. Vern. sind. „Nach dem Kantischen System sind nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis“[4]. Da stehen sich die „Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien, als Begriffe des Verstandes“ wie zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art“ gegenüber[5]; zwar sind beide apriorisch, aber trotzdem erhebt sich notwendig die Frage, mit welchem Recht und welcher Befugnis der Verstand sich als der Höhere Anschauungen unterwirft, die einer ihm ganz fremden Erkenntnisquelle entstammen. Kant sucht dieser **Quaestio juris** zu genügen in der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, und er bezeichnet diesen Nachweis der rechtmäßigen Anwendung der Verstandesbegriffe als „das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte“[6]. Aber diese Rechtsfrage ist — so urteilt Maimon — bei den Voraussetzungen Kants „unauflöslich“[7]; die „einzige Art, sie auf eine völlig befriedigende Weise zu beantworten“[8], ist

[1] Tr. 189.
[2] Tr. 23.
[3] Tr. 63.
[4] ibid.
[5] Kr. d. r. V. 104.
[6] Proleg. Einltg., S. 35.
[7] Tr. 63.
[8] Tr. 82.

die, daß man vom Leibniz-Wolfischen System ausgeht, nach welchem Sinnlichkeit und Verstand aus einerlei Erkenntnisquelle fließen und sich nur graduell unterscheiden[1]. Nur wenn Raum und Zeit ihrem eigentlichen Wesen nach Verstandesbegriffe von den Beziehungen und Verhältnissen der Dinge überhaupt sind, wenn die Raum- und Zeitanschauung sich erst aus diesen Begriffen wickelt, so können wir die Anschauungen „mit allem Fug den Verstandesregeln unterwerfen"[2]. Bringt doch der Verstand aus den Verstandesideen oder Differentialen die Anschauungen samt ihren Verhältnissen erst hervor[3]. So unterwirft er sich und seinen Regeln a priori nicht etwas, was einem fremden Machtbereich angehört: „er läßt es vielmehr diesen Regeln gemäß entstehen"[4].

Die Kategorien beziehen sich nun weder auf die den Erscheinungen zugrunde liegenden Dinge an sich — das ist für Maimon selbstverständlich — noch direkt auf Anschauungen innerhalb der Erscheinungen, sondern sie gehen auf die unsinnlichen Elemente, die Differentiale des bestimmten Bewußtseins, welche im System an die Stelle der Dinge an sich getreten sind. Da die Elemente der Erscheinungen, worauf die reinen Verstandesbegriffe appliziert werden, selbst keine Erscheinungen sind[5], so

[1] Tr. 63/64.

[2] Tr. 64.

[3] Oben S. 48 u. 51.

[4] Tr. 82. Raum und Zeit erscheinen in der tr. Ästhetik als Anschauungsformen a priori, welche bewirken, daß „das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann" (49). Danach scheint es, als ob sie als die ersten allgemeinen Einheitsfunktionen den Kategorien, als besonderen „Funktionen der Einheit" (88) unter- und in gewisser Weise nebengeordnet sind. In der Umarbeitung der „Deduktion" in der 2. Aufl. bekommt diese Vorstellung eine leise Wendung. Es wird mehr betont, daß Raum und Zeit Bedingungen des Mannigfaltigen des äußeren und inneren Sinnes sind (663; 143), sie werden viel unmittelbarer unter die Einheit der tr. Apperzeption gestellt (662), und ausdrücklich heißt es, daß alle Anschauungen unter den Kategorien stehen (666).

[5] Tr. 193.

bleibt in Ansehung der quaestio iuris keine weitere Schwierigkeit übrig.

Wenn man also urteilt: „Feuer schmilzt Wachs", so bezieht sich dieses Urteil nicht direkt auf Feuer und Wachs als Objekte der Anschauung, sondern auf ihre Elemente, die vom Verstande im Verhältnisse von Ursache und Wirkung zueinander gedacht werden[1]. Es geht hier wiederum ganz mathematisch zu. Wenn ein Verhältnis kein bestimmtes Zahlenverhältnis, sondern eine allgemeine Funktion ist, so ist das Verhältnis der Objekte samt den daraus zu ziehenden Folgen niemals genau richtig außer in Beziehung auf ihre Differentiale. Jeder Geometer weiß, daß der Wert der Subtangente nur dann richtig ausgedrückt werden kann, wenn man $\Delta x : \Delta y$ zu $dx : dy$ macht, d. h. wenn man von dem endlichen, in der Anschauung konstruierbaren Differenzendreieck zum unsinnlichen Differentialdreieck übergeht.

Die Kategorien: Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung[2] sind ganz wie Einerleiheit und Verschiedenheit reine Verhältnisbegriffe a priori[3]; sie sind keine gegebenen Vorstellungen, sondern gedachte Verhältnisse zwischen solchen. Jedoch ist der Gebrauch der Kategorien nicht so allgemein, wie der der Reflexionsbegriffe Einerleiheit und Verschiedenheit[4]. Diese liegen vielmehr der Anwendung der Kategorien selbst zugrunde. Der Verstand denkt nämlich die Objekte durch das Verhältnis des maximum der Einerleiheit oder — was

[1] Tr. 356.

[2] Maimon argumentiert durchgehends nur an diesen. Die Kategorientafel erscheint ihm ebenso wie die der logischen Urteilsfunktionen „verdächtig" (Tr. 183). Auch legt er großen Wert auf seinen Nachweis, daß nicht die Kategorien auf den logischen Funktionen, sondern vielmehr umgekehrt diese auf der transscendentalphilosophischen Untersuchung der Verstandesbegriffe beruhen.

[3] Tr. 57.

[4] Tr. 110.

dasselbe ist — das Minimum der Verschiedenheit, bestimmt[1]. Damit so etwas, wie Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung, zustande kommt, muß die Verbindung zwischen den Erscheinungen so eng sein, daß sie omni dabili minor ist, jedes angebbare Maß überschreitend. Nur darf sie wieder nicht so eng sein, daß sie zur Identität wird: die Verschiedenheit muß eine unendlich kleine, aber dennoch reale sein[2]. Nur so kann der Verstand Objekte durch die Kategorien zusammendenken, ohne daß sie zusammenfallen.

Maimon unterscheidet hier ein äußeres und inneres Verhältnis der Objekte. Jenes besteht in dem Verbundensein (Substanz und Akzidenz) und in der Folge (Ursache und Wirkung) der Objekte, dieses dagegen in der „größtmöglichen Einerleiheit" zwischen ihnen[3]. Das äußere Verhältnis hat im inneren seinen Grund und wird vermittels desselben wahrgenommen[4].

Daß Maimon die Reflexionsbegriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit und die Verstandesidee des omni dabili minus in so eigentümlicher Weise zur Auflösung der quaestio iuris verwendet, liegt nicht etwa nur im Systemzwang begründet. Kant selbst legt es nahe und hat ihn vielleicht darauf geführt, das Kausalitätsgeschehen so zu interpretieren. Wenn Maimon als Illustration eine Kugel, die auf weichen Ton fällt, benutzt[5], so ist das offenbar eine Abwandlung des Kantischen Beispieles.

Wenn man eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachtet, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein man unterscheidet doch beide durch das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn man

[1] Tr. 213.
[2] Tr. 217.
[3] Tr. 262.
[4] Tr. 261.
[5] Tr. 122.

die Kugel auf das Kissen legt, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (man weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel[1].

Ursache und Wirkung sind also zugleich und doch nicht gleichzeitig. Kant ringt mit diesem Paradoxon: es sei auf die Ordnung der Zeit, nicht auf den Ablauf derselben abgesehen: das Verhältnis bleibe, wenn auch keine Zeit verlaufen sei. Dies letztere kommt der Maimonschen Auffassung, nach welcher das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ein Differentialverhältnis ist, schon ganz nahe, und vollends von dem Satze Kants: „Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache und der unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie ist also zugleich) sein“[2], führt nur ein Schritt zum Minimum der Einerleiheit und zum Gedanken des Zeit-Differentials.

Nun wird es aber, wenn das „Verschwinden“ als ein „Zugleich“ aufgefaßt wird, schwierig, Antecedenz und Konsequenz noch zu unterscheiden. Kant selbst muß gestehn, daß „die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Bezug auf die Kausalität der vorhergehenden Ursache ist“[3]. Was wird aber aus diesem Kriterium, wenn die Zeitfolge verschwindet?

Ohne Zuhilfenahme der Differentialmethode sucht Maimon gelegentlich dem Problem auf folgende Weise beizukommen: man kann sich das Feuer (als Ursache) und das geschmolzene Wachs (als dessen Wirkung) nicht auf einmal vorstellen. Das Schmelzen hingegen, d. h. die Beziehung des Feuers auf das Wachs, kann als Ursache und Wirkung nicht anders als auf einmal gedacht werden[4]. Diese „Lösung“ vermittels einer Verbalform verschleiert freilich eher das Problem.

[1] K. r. V. 191.
[2] a. a. O.
[3] a. a. O.
[4] Wb. 64.

Alle bisherigen Erwägungen sollen der Lösung der Kantischen quaestio iuris dienen. „Durch Reduzieren der Anschauungen auf ihre Elemente“ [1] ist eine befriedigende Antwort gegeben worden — aber nur vorläufig. Maimon macht von seiner Lösung keinen Gebrauch, er stempelt vielmehr das ganze Problem zu einem müßigen, indem er die Hauptfrage, welche die Voraussetzung für jene ist, die **quaestio facti** verneint.

Kant setzt das Faktum, daß wir Erfahrungssätze haben, denen Notwendigkeit zukommt, „als unbezweifelt voraus, und beweist hernach ihre objektive Gültigkeit daraus, daß er zeigt, daß ohne dieselben Erfahrung unmöglich wäre“ [2]. Nun ist es ja möglich, daß die Dinge in diesem Verhältnisse der Notwendigkeit stehen können, die quaestio juris macht keine Schwierigkeit; „ob sie aber in der Tat in diesem Verhältnis untereinander sind, ist noch immer die Frage“ [3]. Wenn Kant auch klar bewiesen hat, daß wir diese Denkformen nicht aus der Erfahrung haben abstrahieren können, weil nämlich erst durch sie Erfahrung möglich wird, so kann ihm David Hume oder sein Stellvertreter Maimon dies alles zugeben [4], würde aber immer wieder einwenden: es ist nicht wahr, daß ich in dem Satze: „Das Feuer erwärmt den Stein“, eine notwendige Folge wahrnehme [5]. Man müßte ihm also das Faktum selbst erst erweisen, und dazu „müßte man zeigen können, daß auch Kinder, wenn sie das erste Mal diese Wahrnehmung haben, sogleich urteilen: das Feuer ist die Ursache von der Erwärmung des Steines — welches sich aber schwerlich tun lassen wird“ [6].

So stellt Maimon der ganzen Kantischen Beweisführung den einen Satz entgegen: man trifft nirgends in der

[1] Tr. 2.
[2] Tr. 186.
[3] 187.
[4] Tr. 73.
[5] 72.
[6] 74.

Wahrnehmung eine Folge, die notwendig nach einer Regel ist[1]. Er leugnet das Faktum derartiger Sätze und der Einwurf Humes scheint ihm „unauflöslich" zu sein[2]. Kant ist es nicht geglückt, die Skepsis durch Kritik zu überwinden. Zwischen dem humischen und dem kantischen Skeptizismus ist der Unterschied letzten Endes doch nicht so groß „als man uns bereden will"[3].

Es bleibt also nichts übrig, als an die Stelle der Notwendigkeit, welche Kant vergeblich zu retten suchte, wieder mit Hume die Wahrscheinlichkeit zu setzen. Alle Notwendigkeit ist in Wahrheit nur subjektiv, kann aber verschiedene Grade annehmen, bis zu einem allerhöchsten Grad hin, auf welchem sie der objektiven Notwendigkeit gleichkommen würde. Die vollständige Induktion wird natürlich nur näherungsweise erreicht werden können. Der Verstand aber pflegt dies zu vernachlässigen; er „macht aus der Not eine Tugend", nimmt „eine gebieterische Miene" an und geriert sich als Gesetzgeber, indem er aus der Wahrscheinlichkeit eine Notwendigkeit, aus dem „Vermutlich" ein „Muß" macht[4].

Wir haben uns die Entstehung dieser angeblich notwendigen Sätze so zu denken. Man bemerkt z. B. am Golde: gelbe Farbe, Härte, Schwere, Dichtigkeit usw. Indem sich diese Eindrücke in derselben Kombination oftmals wiederholen, werden sie als unzertrennbare Einheit angesehn und so entsteht der Substanzbegriff[5]. Die häufige Beobachtung eines bestimmten Verhältnisses solcher Substanzen[6] bringt wiederum die Begriffe von Ursache, Wirkung und Wechselwirkung hervor. Auch hier handelt es sich nur um hohe und höchste Wahrscheinlich-

[1] Tr. 187.
[2] Tr. 9.
[3] Wb. 221.
[4] Wb. 175.
[5] Wb. 83.
[6] Es handelt sich um das Verhältnis der größtmöglichen Einerleiheit.

keit, einerlei ob ein äußeres Verhältnis oder ein inneres Verhältnis vorliegt. Für Beides ein Beispiel: es ist nur wahrscheinlich, oder subjektiv notwendig, daß, wenn morgen die Sonne aufgehen wird, sie ihre gewöhnliche Richtung von Osten nach Westen nehmen wird; denn obgleich wir es beständig nur so wahrgenommen haben, besteht doch zwischen der Beschaffenheit der Sonne und dieser Himmelsrichtung kein notwendiger Zusammenhang[1]. Auch wo neben dem äußeren noch ein inneres Verhältnis besteht, verhält es sich nicht anders: auch dem Satze „das Feuer erwärmt den Stein" ist nur eine aus der Gewöhnung entstandene „subjektive Notwendigkeit nach einem empirischen Gesetze, keineswegs aber objektive Notwendigkeit anzunehmen"[2].

So haben sich die Kategorien unter unsern Händen in bloße Ideen aufgelöst, denen wir uns immer nähern, die wir aber niemals völlig erreichen können. Wir können dies Resultat in dem allgemeinen Satze zusammenfassen: alle reinen Begriffe a priori sind eigentlich Ideen[3].

Es ist nicht das erste Mal, daß unsere Untersuchung uns auf das Unendliche und damit auf Näherungswerte führt. Es erscheint darum nötig, dieser Tatsache besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und zu untersuchen, ob nicht die verschiedenen Ideen, in Zusammenhang gebracht, geeignet sind, uns über das Wesen des Denkens überhaupt noch tieferen Aufschluß als die Erörterungen des ersten und zweiten Teiles zu geben. Da die Ideenlehre im Ganzen dem Gegenstande der transscendentalen Dialektik Kants, d. h. der Metaphysik entsprechen wird, weisen wir ihr den dritten, letzten Teil zu.

[1] Wb. 177.
[2] Wb. 166.
[3] Tr. 328.

III. Teil.

Von den Ideen.

„Ideen überhaupt“ werden von Maimon definiert als „Vorstellungen, die nicht in einem Objekte völlig darstellbar sind, zu deren völliger Darstellung man sich aber immer nähern kann bis ins Unendliche“ [1].

Ehe wir die Bedeutung der Ideen für das Wesen der Erkenntnis untersuchen, müssen wir uns einen möglichst vollständigen Überblick über ihr Vorkommen auf den verschiedenen Gebieten der Erkenntnis verschaffen. Maimon selbst scheint diesem Gegenstande, nachdem er sich in seinem Erstlingswerke an mehreren Stellen[2] mit ihm beschäftigt hatte, später viel Nachdenken gewidmet zu haben. Er hat es sogar versucht, die verschiedenen Arten der Ideen aufzuzählen und in fünf Klassen zu ordnen[3].

Ideen begegneten uns schon im ersten Teil. Das „Gegebene“ erwies sich als Differential, die letzten Empfindungelemente gaben sich als Grenzbegriffe, denen wir uns durch Verminderung des Bewußtseins bis auf Null immer nähern, und so konnte unter Materie schließlich gar kein Objekt, sondern bloß eine Idee, in welche sich zuletzt alle Wahrnehmung auflöste, verstanden werden[4].

Die Differentiale des bestimmten Bewußtseins traten somit an die Stelle der Kantischen Dinge an sich und

[1] U. 155.
[2] z. B. Tr. 76 ff., 374 ff.
[3] U. 155 ff.
[4] S. oben S. 35, 42, 48.

Noumena. Damit ist die Bezeichnung „Ding an sich“ gleichsam frei geworden und kann in anderer Weise verwendet werden. Wir haben oben den Unterschied zwischen einer Objektskonstruktion und einer Schemakonstruktion auseinandergesetzt[1]. Als Beispiel für die letztere wurde das reguläre Polygon angeführt, dessen Seiten immer vermehrt werden können, bis das Polygon zum Kreis wird. Wir sahen, daß dieses nur durch einen progressus in infinitum möglich ist. Sofern nur der Kreis alle Bedingungen oder Eigenschaften in der Vollständigkeit enthält, welche von dem Polygon fortwährend erstrebt wird, nennt Maimon ihn, gänzlich vom Kantischen Sprachgebrauch abweichend, in Bezug auf das Polygon „Ding an sich“. Während der Grenzbegriff des Noumenons oder Differentials in der Richtung nach dem unendlich Kleinen hin auftauchte, repräsentiert das so verstandene „Ding an sich“ die absolute Vollständigkeit der Merkmale, die Allheit und insofern das unendlich Große. Jenes läßt sich mit $\frac{1}{\infty}$, dieses mit $\frac{\infty}{1}$ wiedergeben.

Durch Reduzieren der Spontaneität des Bewußtseins kommen wir zu dem bloß „Gegebenen“, dem gegenüber wir uns nur leidend verhalten; es erwies sich als Verstandesidee. Es ist nun nicht verwunderlich, sondern bloß folgerichtig, wenn wir auf dem umgekehrten Wege ebenfalls zu einer Idee kommen. Vermindern wir die Rezeptivität des Bewußtseins nach Null zu, so nähern wir uns der reinen Spontaneität, vermindern stetig die Materie des Bewußtseins und behalten schließlich die reine Form übrig. Diese reine Form wäre das Ich an sich. Aber wir können es nie völlig erreichen. Es kann als Objekt bestimmt werden nur „durch eine Näherung ins Unendliche“[2]. Auch durch immer weitergehende Abstraktion und Verallgemeinerung der Begriffe und Urteile müßte man schließlich bis

[1] S. 37.
[2] Tr. 164.

zu dem Ich oder dem Bewußtsein überhaupt als oberstem Gattungsbegriff, der alles umfaßt, gelangen. Bei diesem Verallgemeinerungsprozeß wird das Ich in zunehmendem Maße als Objekt reell, ähnlich wie der Wert des Sinus eines Winkels mit dem Bogen immer zunimmt. Würde man aber zuletzt die reine Form erreicht haben, so würde der andere Faktor jedes Bewußtseins, die Rezeptinität, die der Materie entspricht, positiv gleich Null geworden, damit aber alles Bewußtsein verschwunden sein, gerade so wie der Sinus im Augenblick, wo sein Winkel gleich 90^0 wird, aufhört, Sinus zu sein, weil ihm seine Bedingung, daß er nämlich von der Sekante geschnitten werden soll, fehlt[1]. So enthält das Ziel des Prozesses selbst eine Unmöglichkeit, einen Widerspruch[2], indem das Ich schließlich ein Objekt und kein Objekt zugleich ist.

Eine weitere Art von Ideen erhalten wir, wenn wir mit der Raum- und Zeitanschauung der Mathematik arbeiten. Ein Beispiel aus der Geometrie kann das zeigen. Das Gesetz der Asymptoten, wie es ihr Begriff vorschreibt, lautet: jeder Teil der Asymptoten soll der Kurve näher sein als der ihm vorhergehende, und darf sie doch nicht berühren. Diese Regel läßt sich auch für jeden möglichen besonderen Teil der Asymptote in der Anschauung darstellen; die Anschauung versagt aber sofort, wenn die Forderung aufgestellt wird, die ganze Asymptote darzustellen. Das ist in der Anschauung nicht möglich, „indem sie die Allheit der Teile als vollendet und nicht vollendet zugleich vorstellen soll“[3]. Ebenso verhalten sich die unendlichen Reihen in der Arithmetik[4]. Eine Reihe, die eine irrationale Zahl ausdrückt, etwa $\pi = 3{,}14159265\ldots$, kann niemals völlig in allen Gliedern dargestellt werden; dennoch ist es fortgesetzt möglich, richtige Glieder dieser

[1] Tr. 165.
[2] 164.
[3] Tr. 375/76.
[4] U. 136.

reellen Größe anzugeben, wie es die Regel des Verstandes verlangt. Der Begriff der Reihe ist also durchaus möglich; er enthält ein Gesetz, das sich verwirklichen läßt, aber die Anschauung kann dem Verstande nur schrittweise folgen und nähert sich dem Totalwerte beständig[1]. Wir stehen hier vor einem beachtenswerten erkenntnistheoretischen Phänomen: der Verstand zeigt uns eine objektive Möglichkeit[2], ein mögliches Ziel, er gibt uns auch den sicheren Weg zu demselben an[3], und doch bleibt immer eine tiefe Kluft zwischen uns und dem Ziele, die höchstens durch einen Sprung überwunden werden kann. Wir sehen das verheißene Land vor uns, ohne es je betreten zu können.

Maimon formuliert auf Grund dieses Sachverhaltes ein Gesetz, „welches bisher so wenig von den Logikern als von den Psychologen bemerkt worden ist". Es lautet: Wenn ein Begriff in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen darstellbar ist, in Beziehung auf die zu seiner völligen Darstellung erforderlichen andern Kräfte[4] aber nicht darstellbar ist, so wird er als eine unendliche, von allen Objekten der Anschauung unabhängige, für sich bestehende Anschauung vorgestellt[5].

Aber in Wirklichkeit ist dies, wie alles angeblich „Absolute", eine Fiktion, der tatsächlich eine „Idee" entspricht, die daraus entspringt, daß „Zeit und Raum, wie sie der Mathematiker denkt, nie völlig, sondern bloß durch eine Näherung ins Unendliche als Anschauungen dargestellt werden können"[6].

Von hier aus ist auch das uralte Problem eines „leeren Raumes" oder einer „leeren Zeit" leicht zu

[1] Tr. 374.
[2] U. 78/79.
[3] Tr. 229.
[4] Gemeint sind wohl Anschauung und Einbildungskraft.
[5] U. 79.
[6] U. 221.

lösen. Diese Begriffe sind nur durch Abstraktion möglich. Gäbe es Einerleiheit ohne Verschiedenheit, sozusagen ein absolutes Einerlei, so wären leerer Raum und leere Zeit denkbar; in Wirklichkeit kann man sich der absoluten Leere immer nur als einem Maximum resp. Minimum nähern.

Wie in der Lehre von Raum und Zeit die Schemakonstruktion eine reiche Quelle von Näherungswerten ist, so sind in der Kategorienlehre die reinen Verstandesbegriffe die Ursache von ebensoviel Ideen. „Alle reinen Begriffe a priori sind eigentlich Ideen und können nur durch ein Schema in der Anschauung dargestellt werden“ [1].

Es ist selbstverständlich, daß absolute Substanz so gut wie das „Ding an sich“ in der Bedeutung einer absoluten Vollständigkeit der Merkmale ein bloßer Näherungswert ist.

Ferner hat sich uns die Kausalität als auf bloßer Wiederholung und daraus entstehender höchster Wahrscheinlichkeit beruhend erwiesen. Auch hier kommen wir nur zu Näherungen. Es findet ganz wie in der Mathematik eine Konkurrenz zwischen Begriff und Anschauung statt: dem Begriffe nach ist die Kausalität unendlich; die Anschauung liefert immer nur einen endlichen Ausschnitt aus dem unendlichen Nexus. Alles, was ist, setzt ein Anderes als Ursache voraus, worauf es gesetzmäßig erfolgen mußte; dieser Fortschritt geht ins Unendliche, verliert sich für unsere Anschauung aber im Nebel der Vergangenheit, soweit wir ihn auch immer verfolgen können [2]. Der Fall unterscheidet sich in nichts von demjenigen der Asymptoten und der Reihe der irrationalen Zahl.

Nur eine Abwandlung dieser Behauptung ist es, wenn Maimon auch den „zureichenden Grund“ eines Dinges für eine bloße Idee erklärt. Er ist der vollständige Begriff

[1] Tr. 328.
[2] Tr. 81.

von der Entstehung des Dinges, der Inbegriff seiner Ursachen und Bedingungen; dieser Totalität können wir uns aber immer nur nähern, „weil zur Erklärung der Entstehungsart immer etwas schon Entstandenes vorausgesetzt werden muß“ [1].

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß alle Erfahrung, auch die naturwissenschaftliche, „kein in einer Anschauung darstellbarer Begriff“, sondern nur eine Idee ist [2]. Sehen wir eins der Grundgesetze der naturwissenschaftlichen Erfahrung, etwa den Grundsatz der Newtonschen Philosophia universalis: ein Körper bleibt so lange im Zustande der Ruhe oder der Bewegung, bis ihn ein anderer Körper aus diesem Zustande herausbringt, — hieraufhin an, so zeigt sich, daß derselbe nie aus der Erfahrung bestätigt werden kann, „denn wir finden nirgends einen Körper, der seinen Zustand immer behält; und doch ist dieser Grundsatz (Newtons) als Idee reell: er kann durch Näherung bis ins Unendliche dargestellt werden“ [3]. Es gibt also so wenig wie absoluten Ort [4] in der Physik eine absolute Bewegung und absolute Ruhe [5].

Wir müssen nach dieser Aufzählung fragen, wie es kommt, daß wir auf so gut wie allen Gebieten des Erkennens nur zu Näherungswerten gelangen. Auf allen Seiten ist unser Denken von Ideen umgeben, nirgends fassen wir Anfang und Ende, „wir fangen mit unserer Erkenntnis der Dinge von der Mitte an und hören wiederum in der Mitte auf“ [6].

---

[1] Tr. 392.

[2] U. 154.

[3] Tr. 328.

[4] Tr. 347, Wb. 45.

[5] Es mag hier noch bemerkt werden, daß Maimon in der Logik auch die „absolute Bestimmbarkeit“, sowie die „absolute Bestimmung“ für Grenzbegriffe erklärt (Log. 33).

[6] Tr. 350.

Der Grund liegt in der Konkurrenz von Verstand und Anschauung, von Denkbarkeit und Erkennbarkeit, Verstandesbegriff und Darstellung. Wir sahen bereits, wie das Erkenntnisvermögen mit sich selbst in Zwist gerät, wenn es die „Allheit der Teile als vollendet und nicht vollendet zugleich vorstellen soll“[1] oder wenn das Ich als Objekt und zugleich als kein Objekt erscheint[2]. Die Vernunft „gerät in eine Antinomie“[3], die sich so weit erstreckt, wie das Gebiet der Ideen reicht, d. h. wir stehen vor einer allgemeinen Antinomie des menschlichen Denkens[4]. Dieselbe unterscheidet sich also von den Kantischen Antinomien schon durch ihren Umfang: bei Kant gibt es entsprechend der kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Synthesis nur dreierlei Vernunftbegriffe oder Ideen (Seele, Weltganzes, Gott), welche Anlaß zu Antinomien geben können; und nur in der rationalen Kosmologie kommt es zur eigentlichen Antinomie. Maimon dehnt ihr Gebiet auch auf Naturwissenschaft und sogar auf „die evidenteste aller Wissenschaften“, die Mathematik, aus[5]. Sie bedürfen daher auch einer weit allgemeineren Auflösung[6].

Beispiele aus der Mathematik brauchen wir nicht mehr anzuführen. Von den drei Beispielen, die Maimon aus der Physik bringt, haben wir das mittlere als das klarste und kürzeste bereits oben erwähnt: Das rotierende Rad beweist, daß es in der Natur ein wirkliches Unendliches gibt — und dennoch ist dasselbe in keiner Wahrnehmung enthalten. Die Antinomie besteht darin, daß „eine unendlich kleine Bewegung als Gegenstand und zugleich als kein Gegenstand der Erfahrung gedacht

[1] S. 82.
[2] daselbst.
[3] Tr. 229.
[4] Wb. 162, 169.
[5] Tr. 227.
[6] ibid.

wird"[1]. Aus der Metaphysik wählt Maimon die erste der Kantischen Antinomien, um zugleich daran die allgemein geltende Auflösung zu demonstrieren.

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist auch dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen.

Hier werden Zeit und Raum ihrer Erkennbarkeit nach betrachtet. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, heißt soviel: die Reihe der vergangenen, aufeinander folgenden Zuständе in der Welt, und folglich auch die vergangene Zeit, die dadurch bloß erkennbar ist, ist endlich. — Dieser Satz ist aber nicht ganz richtig. Es muß nicht heißen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, sondern mit der Zeit; denn ein Anfang in der Zeit setzt eine vorhergegangene Zeit voraus. Diese ist aber nicht erkennbar.

Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang.

Hier werden Zeit und Raum ihrer Denkbarkeit nach betrachtet. Nicht wiefern sie gegebene Anschauungen an sich sind, sondern wiefern sie als Bedingungen möglicher Anschauungen gedacht werden. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, heißt: die gegebene Reihe der vergangenen Zustände der Welt mag immerhin endlich sein, so können doch immer mögliche Zustände bis ins Unendliche hinzugedacht, und also auch die Zeit als ihre Bedingung unendlich sein[2].

Die Antinomie beruht also darauf, daß Raum und Zeit bald ihrer Denkbarkeit nach, bald ihrer Erkennbarkeit nach betrachtet werden. Der Verstand setzt seine

[1] Tr. 231.
[2] U. 229/30.

Objekte unbestimmt, die Einbildungskraft und die Anschauung als bestimmt[1]. Wir haben es also nicht mit einem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst[2], auch nicht mit dem Gegensatz von Erscheinungen und Dingen an sich, sondern mit dem Gegensatz von Verstand und Einbildungskraft zu tun[3]. Wir denken nämlich unsere Objekte nach zweierlei entgegengesetzten Gesetzen[4], einmal wie ein reiner unendlicher und das andere Mal als ein durch die Sinnlichkeit und ihre Formen eingeschränkter Verstand. Unsere Erkenntnis ist eine gemischte[5]. Wäre unser Verstand ein absoluter, so könnte er aus sich selbst, ohne daß ihm von anderswoher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln und Bedingungen Objekte hervorbringen[6]. Einem solchen unendlichen Verstande würde nichts dunkel sein; für ihn gäbe es nur analytische Erkenntnis, denn die synthetischen Sätze leiten ja ihr Dasein nur aus der Unvollständigkeit unserer Begriffe her. Er würde die Asymptoten und unendlichen Zahlen auf einmal denken[7], während wir es nur durch eine unendliche Sukzession vermögen, denn das Anschauen würde eine unendliche Zeit fordern[8]. Er würde aus sich selbst alle möglichen Arten von Beziehungen und Verhältnissen der Dinge hervorbringen; die Formen sind bei ihm zugleich Objekte des Denkens[9].

[1] Tr. 356/57.

[2] Vgl. Proleg. S. 124.

[3] Log. 422 ff. (im sechsten Brief an Änesidemus); vgl. übrigens Schopenhauer, Welt als W. u. V. I, 625, 627; Sch. läßt die Thesis auf einer Ermüdung der Einbildungskraft beruhen; schon Kant spricht davon, daß die Einbildung einen Ruhepunkt suche und so einen „absoluten Anfang" setze. (K. r. V. 373.)

[4] Tr. 227.

[5] Log. 120.

[6] Tr. 83.

[7] Tr. 227/28.

[8] U. 35.

[9] Tr. 64.

Würde jemand einwenden, daß wir doch von einem solchen unendlichen Verstande gar keinen Begriff und keine Vorstellung haben, so wäre ihm zu antworten, daß wir allerdings einen Begriff davon haben: im reellen Denken in der Mathematik üben wir das Erschaffen aus Nichts[1] und „wir sind also hierin Gott ähnlich“[2]. Gott denkt alle reellen Objekte, wie wir die Objekte der Mathematik denken, d. h. er bringt sie durchs Denken zugleich hervor[3]. Unser Verstand ist eben derselbe wie der göttliche, unendliche Verstand nur auf eingeschränkte Art.[4]

Mancher Leser, bemerkt Maimon, wird glauben, hier den Spinozismus zu erblicken[5]. Gegen diesen „Verdacht“ und diese „Mißdeutung“ verwahrt er sich außer an der eben genannten Stelle auch im „Wörterbuch“[6] wiederholt, gewiß zur Beruhigung seiner „teuersten Freunde in Berlin“, denen das Buch gewidmet ist, d. h. des Mendelssohnschen Kreises. Während bei Spinoza Gott und Welt eine und dieselbe Substanz sei, unterscheide er deutlich die Weltseele oder den unendlichen Verstand von seinen Objekten[7]. Von Pantheismus könne also keine Rede sein.

In Wirklichkeit stamme die „erhabene Idee“ eines unendlichen Verstandes nicht von Spinoza, sondern von Leibniz. Wenn das Leibnizische System nur recht verstanden werde[8] und wenn man nicht einzelne Stellen aus Leibnizens Schriften herausreiße, sondern alles, was zu dieser Materie gehört, zusammennehme und darüber reiflich nachdenke[9], so werde man finden: Leibniz versteht unter

[1] Wb. 31.
[2] Prgr. 20.
[3] ib.
[4] Tr. 65.
[5] Tr. 365.
[6] 181, 200, 205.
[7] Wb. 181.
[8] Tr. 206.
[9] Wb. 201.

Weltseele „das intellektuelle oder reine Denken, das allen Menschen gewissermaßen zu teil wird“[1]. Danach ist unsere Seele eine eingeschränkte Vorstellungskraft, die zwar ihrem Vermögen nach auf die ganze Welt, ihrer Wirklichkeit nach aber (wegen ihrer Einschränkung) nur auf eine bestimmte Seite dieser Welt sich beziehen kann[2].

Da aber unser Verstand mit der sinnlichen Anschauung verbunden ist, so ist er nur das Schema zu der Idee dieses unendlichen Verstandes[3]; ja dieser selbst ist dem endlichen Verstande schließlich nur als Idee gegeben[4]. Wir bleiben innerhalb der Ideen, eingespannt zwischen dem unendlich Kleinen und den unendlich Großen, unsere Erkenntnis, auch der einfachsten Dinge, fängt in der Mitte an und hört in der Mitte auf, und die Metaphysik bleibt „eine Wissenschaft von den Grenzen (Ideen) der Erscheinungen“[5].

Doch spüren wir einen unwiderstehlichen Drang, unsere Schranken zu erweitern, und diese Schranken lassen sich, trotz Kant, ins Unendliche hinausschieben: soweit wir auch ins Unendliche schweifen, — immer sind wir auf dem geraden Wege zum Absoluten. Wir suchen einen Übergang von der „sinnlichen Welt“ zu einer „intelligiblen“, in welcher der Verstand durch die Formen selbst Gegenstände bestimmt. Und dieses intellektuelle Forschen nach Gott, dem unendlichen Verstande, ist, so urteilt Maimon, „gewiß — die Politiker mögen sagen, was sie wollen — wichtiger, als die Erfindung eines Weges nach Ostindien“[6]. Mag sein, daß jenes Ziel in unendlicher Ferne liegt: vielleicht geht es dem Verstande bei seinem steten Suchen so, wie jenem Alchymisten, der Gold suchte — und Berliner

[1] Wb. 205.
[2] 201.
[3] Tr. 365.
[4] Tr. 64.
[5] Wb. 177.
[6] Tr. 339.

Blau fand[1]. Aber „bloß des Nutzens wegen“ Philosophie zu treiben, ist grade so schimpflich, als wenn man die Differentialrechnung, statt als einen Adelsbrief, wodurch die hohe Abstammung des Menschengeistes von den reinen Intelligenzen bewiesen wird, nur als Hilfsmittel der Artillerie, möglichst viele Menschen ums Leben zu bringen, schätzen würde[2].

Der wirkliche Philosoph strebt danach, vom Endlichen zum Unendlichen zu gelangen; daher kommt es, daß er sich nie mit dem jeweiligen Erkenntnisbesitzstande begnügen kann. Und so hat der Talmud recht, wenn er sagt: Die Schüler der Weisheit finden keine Ruhe, weder in diesem, noch in dem zukünftigen Leben[3].

Mit diesem Satze, der für den Charakter Salomon Maimons ebenso bezeichnend ist wie für seine Philosophie, welche man eine Philosophie des Näherungswertes nennen könnte, schließen wir unsere Darstellung.

---

[1] ib.
[2] Lg. 266.
[3] Tr. 444.

Ich, Richard Harry Christian Karl Wegener, wurde als ältester Sohn des Lehrers Hermann Wegener und seiner Frau Wilhelmine, geb. Krasemann, am 3. August 1883 zu Rostock geboren und besuchte das Gymnasium daselbst bis Michaelis 1901. Ich studierte in Rostock, Berlin und wiederum in Rostock Theologie, bestand am 5. Mai 1905 zu Güstrow das erste theologische Examen, gab bis November 1905 theologischen Unterricht am russischen Prediger-Seminar der Deutschen Orientmission zu Groß-Lichterfelde, war bis März 1906 in der Berliner Stadtmission tätig und besuchte von Ostern 1906 bis Ostern 1907 das evangelische Prediger-Seminar zu Naumburg am Queis. Von Ostern 1907 bis Ostern 1908 studierte ich in Rostock bei Herrn Prof. Dr. Erhardt Philosophie, nachdem ich schon in den Semestern 1901/02, 02, 03/04 und 04/05 bei ihm sowie in Berlin bei den Herren Proff. Paulsen, Lasson und Dessoir philosophische Vorlesungen gehört hatte.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Studiendirektor Lic. Dr. Kalweit zu Naumburg am Queis für weitgehende Anregungen auf dem Gebiete der systematischen Theologie und Philosophie, und besonders für eine spezielle Einführung in die Kritik der reinen Vernunft. Das Studium der kantischen und nachkantischen Philosophie führte mich zu der vorliegenden Arbeit über Salomon Maimon. Die Promotion fand am 29. Juni 1908 statt.